Hannah Fitsch, Inka Greusing, Ina Kerner,
Hanna Meißner, Aline Oloff (Hg.)

DER WELT EINE NEUE WIRKLICHKEIT GEBEN

Feministische und queertheoretische Interventionen

[transcript] GenderStudies

Hannah Fitsch, Inka Greusing, Ina Kerner, Hanna Meißner, Aline Oloff (Hg.)
Der Welt eine neue Wirklichkeit geben

Gender Studies

Hannah Fitsch (Dr. phil.) arbeitet am Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung der Technischen Universität Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Science and Technology Studies mit Schwerpunkt auf Neuroscience, Bildwissen/Bildpraktiken sowie Ästhetik und feministische Theorie.

Inka Greusing ist Diplom-Ingenieur*in und Geschlechterforscher*in am Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung (ZIFG) der Technischen Universität Berlin. Dort ist sie mit der Konzeption und Leitung des Techno-Clubs betraut. Sie forscht und lehrt im Bereich der feministischen Fachkulturforschung in den Ingenieurwissenschaften und der Dekolonisierung der Lehre der Gender Studies.

Ina Kerner ist ausgebildete Politologin und arbeitet als Professorin für Politische Wissenschaft am Institut für Kulturwissenschaft an der Universität Koblenz-Landau, Campus Koblenz. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der politischen, feministischen und postkolonialen Theorie.

Hanna Meißner ist Professorin für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung am Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung der Technischen Universität Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte sind feministische Theorie, Gesellschaftstheorie, Wissenschaftsforschung sowie post- und dekoloniale Theorie.

Aline Oloff ist wissenschaftliche*r Mitarbeiter*in am Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung an der Technischen Universität Berlin. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind feministische Theorie, die Geschichte von Feminismus und Frauenbewegungen, Gleichstellungs- und Antidiskriminierungspolitiken sowie Wissenschafts- und Hochschulforschung.

Hannah Fitsch, Inka Greusing, Ina Kerner, Hanna Meißner, Aline Oloff (Hg.)

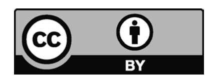
Der Welt eine neue Wirklichkeit geben

Feministische und queertheoretische Interventionen

[transcript]

Diese Publikation wurde aus dem Open-Access-Publikationsfonds der Technischen Universität Berlin unterstützt.
Sowie vom Seminar Politische Wissenschaft des Instituts für Kulturwissenschaft der Universität Koblenz-Landau, Campus Koblenz.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld, nach dem Entwurf von Hannah Fitsch und Manuel Tiranno
Umschlagabbildung: Jenny Sturm, Adobe Stock 304501465, Magie am Meer (bearbeitet)
Korrektorat: Norbert Richter
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-6168-2
PDF-ISBN 978-3-8394-6168-6
https://doi.org/10.14361/9783839461686
Buchreihen-ISSN: 2625-0128
Buchreihen-eISSN: 2703-0482

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

Inhalt

»Der Welt eine neue Wirklichkeit geben.« Zur Einleitung
Hannah Fitsch, Inka Greusing, Ina Kerner, Hanna Meißner, Aline Oloff 11

Blood Lust
Priya Basil 21

Kollaboration und Spekulation: Möglichkeitsräume solidarischen Forschens
Beate Binder 35

From the Critique of Identity to an Ethics of Plurality: Sabine Hark's Collaborative Vision
Judith Butler 45

Ethisches Begehren. Ein Versuch
Gabriele Dietze 55

Zu einigen Erkenntnismitteln für eine ›verstehende‹ empirische Frauen- und Geschlechterforschung
Irene Dölling 67

Le Corps Lesbien wird 50. Radikales Wieder-Lesen und eine Hommage an Monique Wittig
Hanna Hacker 75

Dem Denken Raum geben. Voraussetzungen für gesellschaftlich verantwortliche Wissenschaftsarbeit an Universitäten
Johanna Hofbauer und Katharina Kreissl 85

Solidarität als zärtliche Bürgerlichkeit. Verstreute Überlegungen mit und zur *Gemeinschaft der Ungewählten*
Rahel Jaeggi 97

Feministische und Kritische Theorie – Leitfäden ohne Leitbild
Gudrun-Axeli Knapp und Cornelia Klinger 109

Solidarische Arbeitsbündnisse und Räume feministischer Praxis und Kritik. Verhandlungen alter und neuer Herausforderungen in feministischen (Gegen-)Öffentlichkeiten
Katharina Liebsch und Tanja Thomas 127

Was tun mit der Familie? Für einen queeren Gegenrealismus
Mike Laufenberg 139

Von der prozesshaften Identität zu neuen demokratischen Lebensweisen
Isabell Lorey 149

Wie Wissenschaft Wissen schafft. Zur Diskursgeschichte des akademisch gewordenen Feminismus und den Feminist Science & Technology Studies
Petra Lucht 161

Ent-decken von Wirklichkeit(en): Hochqualifizierte als Bündnispartner:innen einer solidarischen Sorgepolitik?
Hildegard Maria Nickel 171

»Menschlichkeit erweist sich in der Freundschaft, nicht in der Brüderlichkeit«. In einer Virengemeinschaft mit Sabine Hark
Sasha Marianna Salzmann 187

Nachdenken über Intersektionalität. Die Bedeutung von Klasse und Geschlecht im Kontext von anti-feministischen Kämpfen um Hegemonie
Birgit Sauer 193

Die Kluge Jüdin – oder: wie wurde aus Hannah Arendt Hannah Arendt? Ein Beitrag zur jüdischen Sozialgeschichte
Stefanie Schüler-Springorum 205

Fear of a Gender-Fluid Planet? Rightwing Populism in the Contemporary US
Arlene Stein 215

Es war einmal … anders geworden
Ulrike Teubner 225

Abscheu vor dem Paradies
Christina Thürmer-Rohr 233

Auf den Spuren planetarischer Feminismen: Sorge- und Regenerationsarbeit im Angesicht ökologischer Katastrophen
Margarita Tsomou 241

»Frauen«
Paula-Irene Villa 251

Leben in mehr als menschlichen Relationen: Die Fähigkeit zu antworten erweitern
Susanne Völker 265

Autor*innen 277



Eine Festschrift für Sabine Hark – in Freundschaft

»Der Welt eine neue Wirklichkeit geben.« Zur Einleitung

Hannah Fitsch, Inka Greusing, Ina Kerner, Hanna Meißner, Aline Oloff

> »Das Wissen darum, dass andere, kritische, sich widersetzende Praxen deshalb nicht ›da‹ sind, weil ihr Entstehen strukturell be- oder verhindert wird, lässt sich dann mit der Hoffnung verbinden, dass wir diese neue Wirklichkeit dennoch erfinden können, indem wir kollektiv die Bedingungen für dieses andere Sein schaffen.«
> *(Hark 2017: 16)*

Im Jahr 1791, in einem revolutionären Moment also, verfasste Olympe de Gouges eine Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin, die sie der französischen Nationalversammlung vorlegte, um sie dort abstimmen zu lassen. Damit wollte sie eine neue Grundlage für das Zusammenleben aller schaffen. Nicht nur die Hälfte des Kuchens zu fordern, sondern die Änderung des Rezepts zu erkämpfen, ist seitdem feministisches Programm. Dieses Programm – wie schon de Gouges' Aktivismus – beruht auf der Erfahrung, als Andere, Nicht-Gleiche von der sich formierenden bürgerlichen Gesellschaft und ihren Versprechen der Freiheit und Gleichheit ausgeschlossen zu werden. Eine neue Wirklichkeit zu entwerfen und dafür zu kämpfen, steht in dieser Tradition. Denn auch wenn de Gouges selbst bei ihren jakobinischen Kollegen nicht wohlgelitten war und unter der Guillotine endete, wird ihr Einsatz bis heute erinnert und hat damit – auch wenn er seine unmittelbare Wirkung verfehlte – feministische Kämpfe der Neuzeit nachhaltig geprägt.

Mit ihrer Kritik an den bestehenden (Geschlechter-)Verhältnissen intervenieren feministische Analysen und Forderungen sowohl im Feld des Poli-

tischen als auch auf der Ebene der kollektiven Weltdeutungen und Wissensbestände. Wenn feministische Kritik damit beginnt, der hegemonialen Zuweisung eines bestimmten Ortes, einer gesellschaftlichen Position oder auch einer bestimmten ›Natur‹, Wesenhaftigkeit oder Identität zu widersprechen, dann entfalten sich im Moment des Widerspruchs bereits Möglichkeiten, sich selbst und die Verhältnisse neu und anders zu denken und emanzipatorische Visionen solidarischen Zusammenlebens zu entwerfen. So verschieden die Kontexte und Konstellationen, in denen feministische Kritik an den bestehenden Verhältnissen formuliert wird, waren und sind, so enthält diese Kritik doch immer dieses Moment des Aufbruchs, der Veränderung: der Welt eine neue Wirklichkeit zu geben.

Feminismus mit seinem Kernanliegen, Ungleichheiten und Hierarchien im Geschlechterverhältnis und darüber hinaus aufzuzeigen, kritisch zu durchdenken und zu überwinden, hat auch einen Ort an Universitäten gefunden. Dass sich die feministisch orientierte Geschlechterforschung innerhalb weniger Jahrzehnte im akademischen System etablieren konnte, ist jedoch keine Selbstverständlichkeit. Vielmehr ist es der Effekt unermüdlicher und zäher inhaltlicher wie auch institutioneller Kämpfe – denn neben neuen Wissensformen ging es immer auch um die Absicherung der Möglichkeitsbedingungen der Geschlechterforschung in Zentren, durch Professuren und in Studiengängen. Dabei war der Weg in die wissenschaftlichen Institutionen im akademischen Feminismus selbst nie unumstritten, da mit Risiko behaftet: dem Risiko der Normalisierung, Einhegung, Domestizierung und – in Zeiten der unternehmerischen Universität – der Vermarktlichung feministischer und queerer Kritik. Die ambivalente Situation der Teilhabe am machtvollen wissenschaftlichen Diskurs bei gleichzeitiger kritischer Haltung einer androzentrischen Wissenschaft und ihren Institutionen gegenüber hat Sabine Hark vor fast zwanzig Jahren als »dissidente Partizipation« beschrieben (Hark 2005). Mit Blick auf die gesellschaftliche Bedeutung feministischer Kritik ließe sich auch von einer *transformativen* Partizipation sprechen. Denn mit dem Wissen um die historischen Bedingungen von geschlechtlicher Existenz geht die Einsicht in die Veränderbarkeit dieser Bedingungen einher, so die Auffassung einer Geschlechterforschung, die sich als kritische Ontologie der Gegenwart versteht. In diesem Sinne ist Geschlechterforschung immer auch Gesellschaftskritik, die aus der Reflexion ihrer eigenen Bedingtheit Konzepte des Erkennens und Wissens entwickelt, mit denen die Welt anders denkbar und damit auch anders wirklich werden kann.

Mit dem Ringen um Teilhabe und gleichzeitiger Veränderung der hegemonialen Wissensordnung sowie der Institutionen der Wissensproduktion stand – und steht bis heute – auch die Frage des Verhältnisses und der Verbundenheit von politischem Aktivismus und wissenschaftlicher Praxis zur Diskussion; eine Frage, die im Feld der Geschlechterforschung unterschiedlich eingeschätzt und beantwortet wird. Unstrittig ist, dass Frauenbewegung, lesbisch-feministischer und queerer Aktivismus feministische Politik und Theoriebildung auf produktive Weise herausfordern und dabei wichtige Impulse für die Entwicklung des feministischen Wissensprojektes geben. So haben die verschiedenen Stränge feministischer Binnenkritik – sei es die queere Kritik an heteronormativen Tendenzen in der feministischen Theorie, die Kritik am Ausblenden der Lebensrealitäten von Frauen* und anderen Menschen mit Behinderung oder die Rassismuskritik am *weißen* Feminismus – auch im akademischen Feminismus für Auseinandersetzungen gesorgt und das feministische Wissensprojekt geprägt. Queer Studies, Disability Studies, post- und dekoloniale Theorien sowie Rassismus- und Critical-Whiteness-Forschung, um nur einige zu nennen, sind heute eigenständige Wissensgebiete, aber auch Teil einer intersektionalen Geschlechterforschung.

Die »dissonante Vielstimmigkeit« (Knapp 2003: 241) im Feminismus und das nicht immer konfliktfreie Ringen um Verständigung wird in der feministischen Theoriebildung selbst zum Thema gemacht und als Frage von Zugehörigkeit(en) und der Bildung von Gemeinschaft(en) diskutiert, und zwar zum einen im Sinne politischer Gemeinschaften, zum anderen im Sinne alternativer Lebensformen. Die Suche nach Möglichkeiten politischer Koalitionen geht dabei Hand in Hand mit der Suche nach neuen Formen der Sozialität auch unabhängig von politischem Handeln im engeren Sinne. Angesichts aktueller Debatten über die Grenzen des liberalen Paradigmas und den für dieses Paradigma konstitutiven methodologischen Individualismus ist diese doppelte Suche auch abseits genuin feministischer oder queertheoretischer Anliegen von großer gesellschaftlicher Relevanz.

Der vorliegende Band ist der Versuch einer Bestandsaufnahme, die sowohl die inzwischen jahrzehntelange feministische Dissidenz in der Wissenschaft reflektiert als auch aktuelle Fragestellungen und Auseinandersetzungen im – nicht allein akademischen – Feminismus in den Blick nimmt. Den Auftakt macht ein Essay von **Priya Basil**. Er ist einem Autor, Text und Thema gewidmet, die im Kontext des Queerfeminismus bislang eher wenig diskutiert werden, vor allem nicht in dieser Kombination. Es geht um Thomas Mann, der

sich in seiner Novelle *Die Betrogene* mit Fragen der Menstruation, der Menopause und ganz allgemein des weiblichen Älterwerdens beschäftigt. Im Mittelpunkt steht dabei nicht zuletzt das Phänomen der Lust. Und ein großes, bereicherndes Vergnügen ist auch die Lektüre dieses Essays selbst – inhaltlich wie ästhetisch. Dasselbe gilt für einen zweiten Beitrag, der das Älterwerden und die Lust verhandelt: **Hanna Hacker** widmet sich in »Le Corps Lesbien wird 50« Monique Wittigs großem, allein schon stilistisch schillerndem Buch über den lesbischen Körper. Wie Basil verknüpft Hacker in ihrem Beitrag eigene Lektüreerfahrung mit Reflexionen über den Text selbst und Einsichten in seine Rezeption. Ferner geht es um das Schreiben. Was man hier außerdem lernen kann – und auch an diesem Punkt ähneln sich die Texte von Hacker und Basil: Die Sache mit dem Altern ist gar nicht so schlimm.

Mit der Frage, wie feministische Geschlechterforschung in ihrem Anspruch, zur alternativen Wissensproduktion beizutragen, verantwortungsvoll mit Differenz(en) und Alterität umgehen kann, befassen sich **Beate Binder** und **Susanne Völker**. Beide knüpfen an Gedanken aus Sabine Harks *Gemeinschaft der Ungewählten* an, die sie mit Autor*innen aus den feministischen Science and Technology Studies ins Gespräch bringen. Beate Binder spekuliert als Ethnographin und Kulturanthropologin mit ihren Gesprächspartner*innen über Möglichkeiten solidarischen Forschens als kollaborativer Praxis, die den Kreis der vermeintlich vertrauten Mitstreiter*innen überschreitet. Im gemeinsamen Erzählen können angesichts von Unübersichtlichkeit und unverfügbarer Alterität Möglichkeiten erprobt werden, sich berühren und überraschen zu lassen, um daraus neue Deutungen von Welt zu finden. Auch Susanne Völker eruiert, neomaterialistische Gesprächsimpulse aufgreifend, was es heißen könnte, Kollaboration als mehr-als-menschliches Zusammenwirken zu verstehen, wie Kooperation möglich sein könnte, ohne Konsens vorauszusetzen. Wie lassen sich durch Heterogenität hindurch – nichtkonsensuell – Beziehungsweisen für eine gemeinsame Teilnahme an Welt herstellen, um dadurch nicht allein bessere Antworten zu finden, sondern das Feld der Fragen zu erweitern?

Um Kollaboration und gemeinsames Handeln geht es auch **Judith Butler**, die seit langem eine wichtige Referenzfigur in Sabine Harks Arbeiten ist. In Butlers Aufsatz über »Sabine Hark's Collaborative Vision« ist das andersherum und eine Stufe komplexer; denn hier liest und schreibt die Referenzautor*in zurück. Im inhaltlichen Zentrum stehen dabei Harks kritische Überlegungen zu Identitätspolitik und das daraus erwachsende Plädoyer für eine an Modellen des gemeinsamen Handelns (Hannah Arendt) und der Koalition

(Bernice Johnson Reagon) orientierte kollaborative Politik ›von unten‹ – eine Form der Politik, die nicht Homogenität, sondern im Gegenteil Pluralität und Differenzen zwischen den politisch Kooperierenden voraussetzt und damit immer schon intersektional ist. Identitätspolitik ist auch das Thema des Beitrags von **Isabell Lorey** – und auch hier steht neben einschlägigen Texten von Sabine Hark eine kritische Auseinandersetzung mit einem bewegungspolitischen Modell im Zentrum, das derzeit (wieder) boomt – und zwar sowohl im politisch rechten wie im politisch linken Lager. Lorey blickt in ihrem Text zunächst auf die umfassenden queerfeministischen Identitätspolitikdebatten der 1990er Jahre zurück und stellt die These auf, dass diese, trotz aller Kritik, letztlich um die Frage des Subjekts kreisten und damit liberalen Repräsentationslogiken verhaftet blieben. Hiervon gelte es sich allerdings zu lösen – und Harks »Ethos der Kohabitation« biete ein Modell dafür. Wie Judith Butler tritt auch **Rahel Jaeggi** in ihrem Text in einen direkt-indirekten Dialog mit Sabine Hark – und diskutiert deren Überlegungen über die *Gemeinschaft der Ungewählten* und der zärtlichen Bürgerlichkeit. Dabei geht es besonders um das Verhältnis zwischen menschlicher Interdependenz auf der einen Seite und einer möglichst inklusiven und zugleich pluralen und nicht-repressiven Konzeption von Gemeinschaft auf der anderen Seite. Während Isabell Lorey ihre Würdigung von Harks jüngsten Arbeiten in den Kontext radikaldemokratischer politischer Kämpfe stellt, befragt Rahel Jaeggi dieselben Arbeiten als Philosophin – und diskutiert sie im Lichte von Hegel und im Kontext von Solidaritätstheorien. **Sasha Marianna Salzmann** schließlich greift Ideen der *Gemeinschaft der Ungewählten* mit Blick auf Solidarität und Freundschaft und explizit als Freund*in auf. In Salzmanns Text fließen autobiographische und theoretische Passagen ineinander, indem die eigene »Virengemeinschaft mit Sabine Hark« während des pandemiebedingten Lockdowns zum Ausgangspunkt der Reflexion und Spiegel der Theorie genommen wird. **Gudrun-Axeli Knapp** und **Cornelia Klinger** wiederum setzen sich in ihrem gemeinsam verfassten Text mit dem Verhältnis zwischen feministischer Theorie und der frühen Kritischen Theorie der Frankfurter Schule auseinander. Zum einen diskutieren sie zentrale Überlegungen von Horkheimer und Adorno aus einer explizit feministischen Perspektive; zum anderen legen sie eine kleine Dialektik feministischer Aufklärung vor, die auf eine Kritik von Standpunktepistemologie und Subjektzentriertheit hinausläuft – eine Kritik, die gut an Sabine Harks Überlegungen zu zeitgemäßen Formen der politischen Gemeinschaft anschließt, wenngleich sie aus einer anderen theoretischen Richtung kommt.

Um die Frage des Weltgestaltens geht es in den Beiträgen von **Christina Thürmer-Rohr** und **Gabriele Dietze**, die beide unabhängig voneinander an Ernst Bloch, den »Philosophen der Hoffnung« – wie beide ihn nennen – anschließen und fragen, inwiefern das *Prinzip Hoffnung* eine revolutionäre Kraft in der Gegenwart entfalten kann. Christina Thürmer-Rohr verneint dies und macht zudem auf den explizit sexistischen und kolonialrassistischen Gehalt in Blochs Ausführungen aufmerksam. Sie widerspricht der impliziten Behauptung, »dass Motivation und Kraft zum Handeln aus der Vision eines gelungenen Finales kommen«, die zudem immer schon *weiß* und patriarchal geprägt ist. Sie plädiert stattdessen vehement für die Gegenwart als die einzige »Strecke Zeit«, in der wir Einfluss nehmen können. Es gehe darum, »in dieser Zeit *hoffnungs-los* gegenwärtig zu leben«. Demgegenüber versteht Gabriele Dietze das Prinzip Hoffnung in Anschluss an Bloch als gegenwartswirksame Energie und verbindet den Begriff der Hoffnung mit dem des Ethischen Begehrens, das sie als politischen Affekt beschreibt, »in dem Empfindung, Verhalten und Vision ko-präsent sind«. Sie unterscheidet dabei in affirmatives und illusorisches Ethisches Begehren, wobei nur ersteres Veränderungspotential im Hinblick auf eine gerechtere Welt entfalten kann, während letzteres lediglich zu einer »Fassadendemokratie« beitrage.

Eine enge Auseinandersetzung mit der Forschungs- und Denkarbeit von Sabine Hark steuert auch **Petra Lucht** bei, die sich in ihrem Beitrag vor allem mit den wissenschafts- und wissenssoziologischen Arbeiten Harks befasst und Bezüge für eine Konturierung des besonders im deutschsprachigen Kontext noch jungen Feldes der feministischen Wissenschafts- und Technikforschung (*feminist Science and Technology Studies*) herstellt. Um den Wissenschaftsbetrieb wiederum geht es im Beitrag von **Johanna Hofbauer** und **Katharina Kreissl**. Angesichts der Zuspitzung gesellschaftlicher Konflikte im Zuge von Pandemiebekämpfung, Klimakrise und globaler Ungleichheit, die gesellschaftlich verantwortliche Wissenschaftsarbeit dringend notwendig machen, fragen sie nach den Konsequenzen der Veränderungen, die im Feld der Wissenschaft durch die jüngeren Hochschulreformen entstanden sind. Sie zeigen, wie Ökonomisierung und Anreizsteuerung die Bedingungen wissenschaftlichen Arbeitens beeinflussen und gesellschaftlich engagierte Forschung und Lehre behindern. Die unternehmerische Verfasstheit der Universitäten und Hochschulen wird auch in dem Beitrag von **Katharina Liebsch** und **Tanja Thomas** als eine herausfordernde und zu reflektierende Bedingung für feministisches Denken und Handeln in Universitäten und – so der Fokus des Beitrages – im Rahmen des feministischen Publizierens benannt. Am

Beispiel des mit und durch die Zeitschrift *feministische studien* bestehenden Arbeitszusammenhanges beleuchten Liebsch und Thomas Bedingungen und Kontexte feministischer Wissens- und Textproduktion, die sie als Teil des über die *feministischen studien* hinausreichenden feministischen Projektes der Herstellung beziehungsweise des Erhalts von (Gegen-)Öffentlichkeiten verstehen.

Mit empirischen Zugängen zu Geschlecht in ihren epistemologischen, methodologischen und zeitdiagnostischen Dimensionen befassen sich **Irene Dölling**, **Paula-Irene Villa** und **Hildegard Maria Nickel**. Irene Dölling diskutiert eine an Pierre Bourdieu angelehnte praxeologische Herangehensweise als »methodologisch egalitären« Zugang zum Verhältnis von wissenschaftlichem Wissen und Erfahrungswissen. Dieses Vorgehen ermögliche es, wissenschaftliches Wissen über Strukturen und Klassifikationen mit praktischem Geschlechterwissen ins Verhältnis zu setzen, so dass verallgemeinerbare Erkenntnisse und Erklärungen möglich sind, ohne Strukturen und Kategorien dabei einfach nur zu bestätigen. Paula-Irene Villa wendet sich der Uneigentlichkeit der Kategorie ›Frau‹ zu, die sie als eine gefühlte, erlebte Realität bezeichnet und die zugleich als solche weder eindeutig ist noch im einfachen Gegensatz zur Kategorie ›Mann‹ aufgeht. Statistisch lassen sich entlang dieser Kategorien Muster der Ungleichheit erfassen, die aber weder überhistorisch, gar natürlich zu begründen sind noch ohne interne Gegensätze und Überlappungen auskommen. Der Wirklichkeitsmacht dieser (Un-)Eigentlichkeit gehe Geschlechterforschung theoretisch und empirisch reflexiv auf den historischen und immer im Werden befindlichen Grund. Hildegard Maria Nickel schließlich diskutiert anhand aktueller Forschung bei der Deutschen Bahn, inwiefern angesichts sich zuspitzender gesellschaftlicher Krisen und der damit einhergehenden Prekarisierung individueller und sozialer Reproduktion aus den Widersprüchlichkeiten der Erfahrungen von Fach- und Führungskräften Aussichten auf emanzipative und solidarische Bündnisse zwischen abhängig Beschäftigten hervorgehen können.

Mit ›Empirie‹ argumentiert dann auch **Stefanie Schüler-Springorum**, die bei der »Heldinnenverehrung« der Frauenbewegung der 1970er Jahre und der hier begründeten Traditionslinie (von den jüdischen Salonnièren über Figuren der Frauenbewegungen der Jahrhundertwende bis hin zu Rosa Luxemburg oder Hannah Arendt) ansetzt und auf die Ambivalenz des Bildes der ›Klugen Jüdin‹ hinweist, um das »historisch komplexe Phänomen« anschließend »auf den Boden der jüdischen Sozialgeschichte« zurückzuholen.

Um das kreative Potential von Kritik und das Öffnen von Möglichkeitsräumen geht es in den Beiträgen von **Mike Laufenberg**, **Ulrike Teubner** und **Margarita Tsomou** – wenngleich auf sehr unterschiedliche Weise. Während Mike Laufenberg ausgehend von einer radikalen, intersektionalen und queeren Kritik am Modell der bürgerlichen Kleinfamilie auf Möglichkeiten anderer Sorgeverhältnisse und Formen des Zusammenlebens verweist, versucht sich Ulrike Teubner an einem utopischen Gedankenspiel und beschreibt, was nach dem kompletten Zusammenbruch der digitalen Wirtschaft entstehen könnte, deren Grundlage Stromverbrauch und Algorithmen waren und die eine sich selbst mystifizierende Gesellschaft mit Glücksversprechen aller Art hervorbrachte. Margarita Tsomou wiederum umreißt – angeregt von transnationalen feministischen Debatten und lokalen indigenen und kommunitaristischen Widerstandsbewegungen gegen Landraub, patriarchale Gewalt und Austerität – Ansatzpunkte für einen »planetarischen Feminismus«, wofür sie einen Durchgang durch Positionen des Ökofeminismus der 1980er Jahre unternimmt und diese unter Rückgriff auf Positionen des Neuen Materialismus sowie mit Bezug auf kommunitaristische Feminismen reformuliert. Mit einem planetarischen Feminismus werde »reziprok-zyklische Regeneration« zum Primat des Politischen, was insofern weit über die bloße Anerkennung reproduktiver Tätigkeiten als ökonomisch wertvoll hinausweist, als es Sorge(arbeit) selbst zum »Hauptbeziehungsmedium« und »Vehikel von planetarischer Demokratie, Gerechtigkeit und Souveränität« werden lässt.

In eine ähnliche Richtung weist **Birgit Sauer**, wenn sie Sorge als »Solidaritätsweise« und »verbindende emanzipatorische Strategie« entwirft, um gegen das »moderne liberale Trennungsdispositiv« zu arbeiten. Durch ein neues Verständnis des Zusammenwirkens von Herrschaftsstrukturen, ein neues Verständnis von politischer Intersektionalität, das Sauer mit dem bei Stuart Hall entlehnten Begriff der Artikulation skizziert, könne das »durch die Artikulation der Antagonismen Verschobene, unsichtbar Gemachte« ins Zentrum des Interesses rücken: Sorge als »Relation von Menschen«. Gesellschaftspolitischer Hintergrund und gleichsam zeitdiagnostischer Anlass von Sauers Überlegungen sind neoliberale Transformationen der Gesellschaft und das Erstarken rechter Parteien und Organisationen. Der rechte Kampf um Hegemonie erfordere neue analytische und praktische Antworten. In welchen Formen dieser rechte Kampf um Hegemonie gegenwärtig geführt wird, beschreibt wiederum **Arlene Stein** mit Fokus auf die USA. Einfallstor für das Diffundieren rechter Weltanschauung ist hier vor allem die Mobilisierung gegen den vermeintlichen Einfluss von Gender- und Rassismuskritik (*Critical Race Theo-*

ry) an Schulen und in Lehrplänen. Hier wird deutlich, dass es bei diesem als Kulturkampf inszenierten Manöver vor allem um die Abwehr jener transformativen Kraft geht, die der Kritik innewohnt: Verhältnisse müssen nicht so bleiben, wie sie sind.

Die Autor*innen der hier versammelten Texte sind ebenso wie die Herausgeber*innen unterschiedliche Weg- und Denkgefährt*innen von Sabine Hark, der dieser Band gewidmet ist. Unterschiedlich sind auch die Texte, die hier zusammenkommen. Aber sie haben eine Gemeinsamkeit: Sie alle kreisen um Harks Themen oder diskutieren ihre Arbeiten. Auf diese Weise lassen sie jeweils für sich, mehr aber noch in ihrer pluralen Versammlung das Wirken Sabine Harks sichtbar werden. Denn in den Beiträgen spiegeln sich nicht allein Harks Themen- und Arbeitsgebiete wider, sondern die Gesamtschau der Beiträge vermittelt einen Eindruck ihrer Form des Arbeitens und Denkens – in Freundschaft, in Dialog und Zugewandtheit.

Dieser Band entstand im Zeichen und manchmal auch im Bann der Covid-19-Pandemie. Auch sie stellt eine neue Wirklichkeit dar – wenn auch keine, die wir gewählt hätten, oder eine, die als wünschenswert bezeichnet werden könnte. Letztlich waren wir ihr ausgeliefert, mussten versuchen, uns selbst und vor allem auch andere vor einer Erkrankung zu schützen – was leider nicht in allen Fällen möglich war –, mussten uns isolieren und arrangieren. Fast die gesamte Arbeit an diesem Band war daher auf ein dezentrales Agieren verwiesen, fand in Homeoffices und mittels zahlreicher E-Mails, Telefonate und Videokonferenzen statt. Das war uns zwar nicht lieb, hat aber funktioniert. Dies wiederum lag vermutlich daran, dass die Arbeit an diesem Band zwar im Zeichen der Pandemie stand, allerdings weit mehr noch vom Geist derjenigen geprägt war, den er ehrt und dem er gewidmet ist. Es braucht »Freund*innen, die der Welt eine neue Wirklichkeit geben, indem sie sie anders lesen – und die […] konkrete Andere im eigenen Bewusstsein versammeln und in die eigene Gegenwart holen«, hat Sabine Hark einmal geschrieben (2016: 16). Das geht zwar weit besser, wenn man nicht nur im Geist und per Video, sondern auch realiter zusammenkommen kann. Aber es ging. Und dass es ging, war ein Glück. Denn angesichts des sich abzeichnenden *new normal* post-pandemischer Zeiten – wie genau auch immer sich das gestalten wird – und angesichts von Krieg, Aufrüstungsplänen und drohender Militarisierung, die uns während der abschließenden Arbeiten an diesem Band mit Entsetzen erfüllten, wurde einmal mehr klar, wie notwendig die kollektive Arbeit an neuen Wirklichkeiten ist.

Literatur

Hark, Sabine (2005): Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus, Frankfurt a.M.

Hark, Sabine (2016): »Welt lesen«, in: Gunda-Werner-Institut/Sabine Hark (Hg.), Die Freundschaft zur Welt nicht verlernen. Texte für Christina Thürmer-Rohr, Berlin, S. 13-17.

Hark, Sabine (2017): Koalitionen des Überlebens. Queere Bündnispolitiken im 21. Jahrhundert, Göttingen.

Knapp, Gudrun-Axeli (2003): »Aporie als Grundlage: Zum Produktionscharakter der feministischen Diskurskonstellation«, in: Gudrun-Axeli Knapp/Angelika Wetterer (Hg.), Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II, Münster, S. 240-265.

Blood Lust

Priya Basil

All kinds of blood flow in literature, but periods rarely stain the page. Thomas Mann was one of the first writers to let menstrual blood spread and dry up across a story. *Thomas Mann?!* This was not what I expected to find when I returned to his work after a hiatus of almost two decades. I was reluctant to go back, afraid of being disappointed, of casting a shadow over enchanted reading memories. Moreover, I wasn't sure what was to be gained by giving more attention to such an established, lauded writer. Another old, white man – was my thought. At the same time, I was disconcerted by this reaction. A category which legitimately, necessarily describes a systemic, exploitative power dynamic is problematic if applied indiscriminately, without consideration, without qualification. I resolved to revisit Mann as an act of resistance against my worst presumptions. What an astonishing encounter it turned out to be.

It started with an online search: »Thomas Mann feminist«. Since my own recent writing has been so defined by feminist perspectives, I was curious about what, if any, affinities I might find approaching Mann through this lens. A book came up, one I'd never heard of: *Die Betrogene*. The English translation was titled *The Black Swan*. I found, read and was swept up by it, just as I had been by Mann back in my twenties. Gripping story, striking imagery, sharp irony, deep humanity – classic Mann. Yet also atypical – for the time, and for him: the central character is an older woman.

In spring 1952, Thomas Mann interrupted work on Felix Krull to write what he called a »größere Erzählung«[1], a »Frauengeschichte«[2], inspired by an anecdote he heard from his wife, Katia, about a friend of hers: a middle-aged woman falls in love with a much younger man, her desire for him is intensely physical, but she is wracked by a sense of inadequacy because she has gone through the menopause – that point when a year has passed since a woman's last period. At the height of her passion, she starts to bleed again and takes this seeming resumption of her menstrual cycle as Nature's validation of her emotion. It transpires that the bleeding is caused by cancer in her uterus, she dies soon after. The tale, Mann said, »spoke to me immediately«[3] and would not let him alone[4] – it became the plot for his new novella. His diary entries and letters during the book's creation reveal his excitement about the story, the efforts he made with particularities of the local dialect and geography in Düsseldorf, where the tale is set during the 1920s, and especially the pains he took to get right the medical details. »It will be aesthetically difficult to make agreeable, I told myself; but to make possible that which is not really possible has always seduced me.«[5]

In his late-seventies Thomas Mann began to imagine himself into the mind and body of Rosalie von Tümmler, a woman in her fifties. The result was his final completed work – *The Black Swan*, published in 1953: a story devoted to a subject that, as Emily Pine notes in her essay *Notes on Bleeding and other Crimes*, published in 2018, has long been considered »too embarrassing, too unwanted, too *female* to talk about out loud«.[6] Pine wrote: »I am sick of the silence and the secrecy and the warped idea that blood is taboo when it comes out of a vagina. To hell with covering up, with being embarrassed, with

1 Thomas Mann, letter to Louis Leibrich 16.5.1953, letter to Martin Flinker 8.4.1953, letter to Max Rychner 11.4.1953, letter to Martin Flinker 8.4.1953, letter to Agnes E. Meyer 14.3.1953, from Rudolf Hirsch/Werner Vordtriede (eds.), *Dichter über ihre Dichtungen*, Band 14/III: Thomas Mann Teil III: 1944-1955, ed. by Hans Wysling & Marianne Fischer, Heimeran-Verlag, 1981. All citations translated into English by Priya Basil.

2 Thomas Mann, letter to Max Rychner 11.4.1953, letter to Felix Braun 18.12.1952, ibid.

3 Thomas Mann, letter to Walter Rilla 14.11.1953 and also in *Rückkehr*, 1954, from *Dichter über ihre Dichtungen*, p. 524

4 Thomas Mann, letter to Klaus Mampell 10.3.1954, from *Dichter über ihre Dichtungen*.

5 Thomas Mann, *Rückkehr*, 1954, from *Dichter über ihre Dichtungen*, p. 524

6 Emily Pine, *Notes on Bleeding and Other Crimes*, essay from *Notes to Self*, Penguin Random House UK, 2018, p. 116.

being silent.«[7] Mann seems to have shared her view, even if he expressed it very differently.

Early in the novella, Rosalie and her daughter, Anna, who is twenty-nine, are out walking, enjoying Nature, in which Rosalie fervently believes. Anna indicates that she needs to return home because, »I am having pains«[8]. Rosalie understands right away that Anna is referring to her period. She begins to reminisce about Anna's first one. »…it was only natural and necessary and something to be glad over and…it was really a sort of glory because it showed that you had finally ripened into a woman…«[9] The narrative is suffused with such affirmative descriptions; periods are »crowning days«[10].

Initially this struck me as a corny, somewhat glorified view of menstruation, a man's view. Then I considered how, even today, many still find it awkward to talk about periods. *My Little Red Book*, published in 2009, and reprinted many times since, is a collection of true stories about first periods from women the world over, and quite a number, of all ages and backgrounds, describe how they thought they were dying when they began to bleed, how they encountered silence on broaching the subject with mothers, sisters or friends, how this left them feeling embarrassed, ashamed. I remember the awkwardness when I told my mother, even though she was kind and practical. I remember how uncomfortable I was soon after, when my younger sister came to me after getting her period, how abrupt and unhelpful I was, unable to admit that I didn't know how to use tampons, envious when she figured it out for herself.

Sometimes you don't know what you're missing, what you need, until you find it. Only in recent years, spurred by my own perimenopause to search for information and stories about other women's experiences of this transition towards menopause, did I realize how impoverished my vocabulary for the topic was, how limited. I wish I had read *The Black Swan* back when I immersed myself in Mann's oeuvre. His careful, generous treatment of periods would have been a welcome surprise, galvanizing my sense of what can constitute literature. »You have pains beforehand – it's a trial… I never had any…« In Rosalie's words to Anna Mann acknowledges how different women's

---

7 Ibid.

8 Thomas Mann, *The Black Swan*, translated by Willard R. Trask, University of California Press, 1954, p. 26.

9 Ibid., p. 27.

10 Ibid., p. 104.

experiences of menstruation can be, he shows how there can nevertheless be sympathy. Sometimes new perspectives, new possibilities, emerge from places, from people, we least expect. Much as I'd prefer it to be otherwise, sometimes a man telling a story can open the way for a woman to tell that story.

Why isn't *The Black Swan* better known? Almost everybody I asked, even those who'd read most of Mann's works, hadn't heard of the last novella. I went to the Thomas Mann Archives[11] in Zurich to see what I could learn about the book – its genesis and reception, its significance for the writer, for us. The archive includes Mann's last library; furniture, books and other possessions arranged as he had them at home in Zurich before his death, right down to the placement of objects on his desk. There didn't appear to be a single work by a woman on the shelves. Mann's intellectual and public world was male dominated, but women loomed large in his domestic and emotional life. Indeed, like many men, he depended on the devotion of his wife, and later also his daughter, to work as he did. *The Black Swan* speaks explicitly of these women's influence and of Mann's capacity to engage sympathetically, seriously with their concerns. »It is so easy and so stupid to call a feeling incomprehensible if one cannot imagine oneself having it,«[12] Anna remarks at one point in the novella. The promise of literature lies in its potential to collapse the distance between us and what seems unknowable. Mann achieved this in *The Black Swan* by frankly narrating Rosalie's predicament while using motifs that emphasize how ambiguous nature – life – can be: the spring crocus and autumn colchinum »practically the same flower!«[13], an old oak »hollow, cemented, no longer able to produce a full crown of leaves – but when his time comes, the sap still rises in him… he manages to display a little green…«[14], black swans that »disguised their appetite in condescension«[15]. The tension between appearance and actuality, between age and youth, desire and fear, plays out in the plot and also metaphorically.

The object of Rosalie's desire is a young American, Ken Keaton, her son Eduard's English tutor. To Anna he is »distressingly commonplace, anything but

11 Housed at the Eidgenössische Technische Hochschule, Zurich.

12 Thomas Mann, *The Black Swan*, p. 70.

13 Ibid., p. 109.

14 Ibid., p. 26.

15 Ibid., p. 115-116.

distinguished by intelligence«[16]. Mann shares her view and mercilessly satirizes both America and Keaton, emphasizing the latter's ignorance through his misplaced adulation of Europe. Rosalie seems to be smitten above all by his youth, which is also what torments her: »Am I a shameless old woman?«[17] At the same time, she notices »this time it is I who desire, of my own will and motion…«[18] – she experiences this desire as a choice, an empowering one. But society's expectations and her own social conditioning inhibit her.

The Black Swan divided critics, a few found it »disgusting«[19], many described it as »tasteless«[20] – a reaction Mann called »primitive«[21]. Some couldn't believe that a writer of such stature would busy himself with mere matters of menstruation; the story was therefore read allegorically, as a symbol of »Mother Europe's infatuation with young America«[22]. The same story with a woman's name beneath it would be considered ›domestic‹ or ›women's‹ fiction, but because it's by a man, in this case Thomas Mann, it's not about periods, of course, but geo-politics. Mann was incredulous, »Some really seem to believe that Frau von Tümmler stands for ›Germany‹.«[23]

Rosalie alludes to the »symptoms of her state of transition«, but never explicitly describes them. By contrast, Emily Pine is frank about, »what it feels like. How the absence of blood feels. How your body starts surprising you. How what was wet is now dry. How what was vivid red is now brown or gone entirely. How it smells *different*. How it smells *old*… If I felt shame at the onset of bleeding, those feelings are multiplied ten times over at its ending.«[24] Rosalie's revelations, if more discrete, are equally stark: »It is very hard even for the body to find itself in its new situation, that alone is torment

---

16 Ibid., p. 35.

17 Ibid., p. 49.

18 Ibid., p. 50.

19 Nina Pelican Straus in the introduction to Thomas Mann's *The Black Swan*, p. xi.

20 Thomas Mann, letter to Wolfgang Schneditz 17.12.1953, from *Dichter über ihre Dichtungen*.

21 Ibid.

22 Nina Pelican Straus in the introduction to Thomas Mann's *The Black Swan*, p. ix quoting the critic Henry Hatfield who considered the plot an »echo of Mann's reaction to the United States after the war ended and found in widow Rosalie's deeply sexual attraction to the young American Ken Keaton an allegory of ›Mother Europe's infatuation with young America‹«.

23 Thomas Mann, letter to Richard Braungart 2.8.1954, from *Dichter über ihre Dichtungen*.

24 Emily Pine, *Notes to Self*, p. 117.

enough.«[25] Mann wrote about menopause as only he could, Pine as only she could – as, indeed, only a woman could. On the ground of literature they meet and briefly join hands – both capturing the reality, the ambivalence, the potential of the aging female body.

»When it has ceased to be with us after the manner of women, we are no longer women at all, but only the dried-up husk of a woman, worn out, useless, cast out of nature,« Rosalie says to Anna, »we are given just 35 years to be women in our life and blood, to be complete human beings, and when we are fifty, we are superannuated, our capacity to breed expires, and in Nature's eyes, we are nothing but old rubbish.«[26] If this novella had been as widely admired and studied as Mann's other books, what difference might that have made to how we read similar stories?

In the 1970s women artists and writers began challenging the taboos around the female body and menstruation. They took approaches that were not »aesthetically agreeable« back then, and remain unpalatable for many even today. Germaine Greer's unforgettable exhortation in *The Female Eunuch* to taste your own menstrual blood; Judy Chicago's seminal art work from 1971, *Red Flag* – a photolithograph of herself removing a bloodied tampon from her vagina. Since then, many women have contributed in various ways to making the subject culturally acceptable – yet we still have some way to go before it is widely considered valuable.

Today more women are also embracing menopause as a form of liberation, even cause for celebration. Susan Mattern, historian and author of *The Slow Moon Climbs: The History, Science, and Meaning of Menopause*, published in 2021, writes: »So useful has midlife and old age been to our species, that evolution has gifted women with a post-reproductive life stage that frees them from childbearing.«[27] In an interview Mattern says, »Nature has given us this gift of freedom from fertility, freedom from reproduction and we should absolutely appreciate it.«[28]

Decades earlier, Mann offered a strikingly similar view. »To [Rosalie's] bitter words of acquiescence in the ways of nature, Anna did not answer as many

25 Thomas Mann, *The Black Swan*, p. 32.

26 Ibid., p. 32.

27 Susan Mattern in an essay about her book: https://press.princeton.edu/ideas/in-dialogue-with-susan-mattern-and-richard-bribiescas-reframing-how-we-think-about-aging

28 Susan Mattern in an interview: https://www.cbc.ca/radio/ideas/rethinking-menopause-authors-argue-dreaded-life-change-has-an-upside-1.5270317

women would doubtless, and justifiably, have answered. She said: »How you talk, Mama, and how you revile and seem to want to reject the dignity that falls to the elderly woman when she has fulfilled her life, and Nature, which you love after all, translates her to a new, mellow condition, an honourable and more lovable condition in which she can still be and give so much, both to her family and to those less close to her.«[29]

What Mann and Rosalie call »Nature« is, of course, also partly a social construct. Menopause is a natural, biological process, but its consequences – particularly the sense of alterity, the ostracism women can experience – are socially mandated. The same with aging, illness, sexuality – society's attitudes to these natural phenomena affect how we perceive and live them. »One of the reasons behind the stigma of menopause is that women's potential fertility is connected to ideas of sexual attractiveness,« says artist and gender researcher Wencke Mühleisen. »When women no longer produce potentially fertile eggs, they are defined out of the game of lust through cultural myths. If we disregard that a few people may consider this a relief, it is primarily connected to frustration, anger, grief and loneliness for a lot of women.«[30] Men too can be sidelined by age, but it tends to happen differently. »What is fifty for a man?« Rosalie says. »Provided he has a little temperament, fifty comes nowhere near stopping him from playing the lover, and many a man with greying temples still makes conquests even among young girls.«[31]

Some years ago, a popular joke came into my orbit: *Madonna is 55, her boyfriend is 22. Tina Turner is 75, her boyfriend is 40. JLo is 42, her boyfriend is 26. Mariah Carey is 44, her husband is 32. Still single???? Relax, your boyfriend isn't born yet.* The joke – jibe? – proclaims a cultural shift, yet simultaneously underlines the enduring belief in the lone woman as social aberration; a woman's life is assumed to be in a sort of holding pattern until she lands a man.

»I wrote it out of a sense of outrage and anger, also from a certain affinity with the material, and an ambition to deal with what's embarrassing,«[32] Mann said of *The Black Swan*. He resented what he saw as Nature's cruel duplicity: the reappearance of Rosalie's bleeding suggests renewal, but in fact

29 Mann, *The Black Swan*, p. 32.

30 From an essay by Anne Bitsch, 12.03.2021, Kilden genderresearch.no: https://kjonnsforskning.no/en/2021/03/simone-de-beauvoirs-analysis-old-age-still-relevant

31 Ibid.

32 Thomas Mann, letter to Oscar Schmitt-Halin 15.1.1954, from *Dichter über ihre Dichtungen*.

signals a terminal condition. Conversely, the physical signs of aging belie the enduring intensity with which an older person can feel sexual desire. Rosalie however insists: »Never say that Nature deceived me… death is a great instrument of life, and if for me it borrowed the guise of resurrection, of the joy of life, that was not a lie, but goodness and mercy.«[33] The sentiment seems utterly true to her and yet this ending bothered me, especially the last line of the story: »Rosalie died a gentle death, regretted by all who knew her.«[34] I couldn't accept this gracious, conciliatory exit – it didn't feel very feminist. But what finale would? The image of a woman decrying patriarchy or fate on her death bed would be no more satisfactory a finish for this story. Mann struggled with the end too: »I had nothing good to say about Mother Nature. She's well-spoken of at the end only thanks to Rosalie's benevolence,«[35] he admitted after the book's publication. In literature, characters have their own integrity. Mann reluctantly accepted Rosalie's position, her disposition as, eventually, I did too – because the willingness to acknowledge another, different vision is feminist.

Still, Mann called the book *Die Betrogene / The Deceived* and I wonder whether that was some kind of covert, absolute judgment – on Rosalie, on the reader, on himself? Considering the novella across the distance of time though, I find the ultimate deception lies elsewhere – in the hands of patriarchy, which has tried to hoodwink us by sidelining, amongst others, stories centering experiences specific to the female body. Is it not they – the critics, the men oblivious to their own biases and blind spots who are the duped ones? *Der Betrogene* could be a good title for the story of patriarchy, which has never hesitated to draw blood to maintain power.

Still single???? The joke has stayed with me partly because it reminds me of my own unease at learning, in my twenties, that my mother had had an affair with a man twenty years younger than her. How could she? I thought back then. Just as well I didn't know before it all started – I might have tried to dissuade her, as Anna does Rosalie. »You speak of an emotion inappropriate to your years, complain of entertaining feelings of which you are no longer worthy. Have you ever asked yourself if he, this young man, is worthy of your

---

33 Mann, *The Black Swan*, p. 140.

34 Ibid., p. 141.

35 Thomas Mann, letter to Erwin Lowey-Hattendorf 15.9.1954, from *Dichter über ihre Dichtungen*.

feelings?«[36] Anna asks in a more insightful moment. When Rosalie indicates she has no intention of marrying Ken, only wants an affair, Anna urges her mother to consider the »outward realities… the practical aspects of the situation«[37]. When Rosalie harks back to her womanizing husband, Anna ends up, as many women do, unwittingly propagating the double standards of patriarchy: »…for you, it would really be debauchery to do what, for Papa, the man about town, was simply dissipation, doing violence neither to himself nor to the judgment of society.«[38] Even Rosalie is surprised: »In your art you are so advanced and profess the very latest thing… But morally you seem to be living God knows when, in the old days, before the war.«[39] Later Anna, conscious of Rosalie's suffering, asks »herself if she, who had once grievously longed for sexual pleasure, but had never experienced it, had not secretly begrudged it to her mother and hence exhorted her to chastity by all sorts of trumped up arguments.«[40] Mann astutely captures the vexed nature of our closest ties, how we can hold one another back even as we purport-want-need to free each other – to be freed – from the stifling strictures of patriarchy. Now I'm so glad my mother followed her desire, took her chance at happiness. I wish she would – could – again, but the world tells her she's too old.

While writing my book, *In Us and Now, Becoming Feminist*, I understood that the whole point of feminism is to discomfit us since it involves a constant questioning and re-questioning of our assumptions, goals and methods. It became clear to me that feminism is, first and foremost, a fight you have *with* yourself.[41] But it is never a fight you have *only for* yourself. Steeped as we are in patriarchal structures, in gender roles, the fight is always hardest closest to the heart, that pulsing point where love and loyalty collide with judgement and theory, where old attachments and affections clash with new insights and good intentions. These are the silent intersections of feminist struggle, the private sites of contradiction, of hesitation, of desperation – or, sometimes, sublime instances of emancipation.

---

36 *The Black Swan*, p. 70.

37 Ibid., p. 91.

38 Ibid., p. 100.

39 Ibid., p. 97.

40 Ibid., p. 111.

41 Priya Basil, »Im Wir und Jetzt, Feministin werden«, Suhrkamp Nova, March 2021 – original English author's own.

Some years ago, after encouragement from my sister and me, my mother agreed to try online dating – on the condition that I would do all the registration, communication and selection. »I don't want to know anything, unless you come across someone you think I might like,« she said. There was nobody: almost all the men – at least 95 % – in her age-group, then 60-70, indicated they were only interested in women who were 50-60 or 40-50 years old. »So, can I go for younger men then?« my mother wondered. *Your boyfriend isn't born yet!* I felt that old pang of worry – was this right-appropriate-safe? – but suppressed it. No matter the age of the men on such sites, my mother would never be young enough there. Of the men in whom I indicated an ›interest‹ on my mother's behalf, few responded. I couldn't help but take this as rejection, and didn't tell my mother – as if I could protect her from what she already lived daily. Finally, one who seemed okay replied. When I showed his profile to my mother, she declined: he was too ›old‹.

After the book's mixed reception, there was a noticeable change in the way Mann referred to it. The novella began to be mentioned in his correspondence as a »pénible Geschichte«[42], a difficult story. He often emphasized that the story was »true«[43], as if this might excuse him – or it – somehow. He constantly underlined what a »sensitive«[44] theme the book tackled, and repeatedly paraphrased Schiller, saying »the content is redeemed through the form«[45]. Clearly hurt by the negative reactions to the book, he began to feel insecure about it, occasionally even to diminish it – as one does to protect oneself. »*The Holy Sinner*, still appealing, and *The Black Swan* are already overhanging appendixes, already unnecessary«,[46] he wrote in his diary in the middle of 1953, and towards the end of the year, in a letter to Käthe Rosenberg, he referred to the novella as a »late, small sorry effort«[47]. By 1954 he was professing »indifference towards the product«[48]. He conceded there was »no excuse«[49]

42 Thomas Mann, letter to Max Rychner 26.12.1953, from *Dichter über ihre Dichtungen*.

43 Thomas Mann, letter to Agnes E. Meyer 27.9.1953, ibid.

44 Thomas Mann, letter to Oscar Schmitt-Halin 15.1.1954, ibid.

45 Thomas Mann, letter to Max Rychner 26.12.1953, letter to Ernst Benedikt 1.1.1954, letter to Oscar Schmitt-Halin 15.1.1954, letter to Ernst Drucker 19.10.1953, ibid.

46 Thomas Mann, diary entry, Erlenbach 6.VII.53, Tagebücher 1953-1955, ed. by Inge Jens, S. Fischer, 1995.

47 Thomas Mann, letter to Käthe Rosenberg 15.12.1953, from *Dichter über ihre Dichtungen*.

48 Thomas Mann, letter to Klaus Mampell 10.3.1954, ibid.

49 Thomas Mann, letter to Alexander Moritz Frey 20.3.1953, letter to Hans Reisiger 21.3.1953, ibid.

for the weaker parts of the novella, and yet expressed great satisfaction with the beginning, the end and the dialogues between Rosalie and Anna which run throughout (so, basically, all of it!). His faith in the book was revived each time someone responded well to it, and he was especially pleased that Theodor Adorno appreciated it, admitting to Adorno that »plenty of stupid things have been said about the story«[50]. His own mixed reactions touchingly affirm what he said to Hermann Hesse: »I write on – always with the sense that I must ›prove‹ myself.«[51]

For a while, Rosalie submits to her daughter's exhortations to »learn to love without pain and in accordance with reason«[52] so as not to be »living in contradiction to herself«[53]. Anna insists that »harmony between one's life and one's innate moral convictions is… necessary«[54] – but it's not clear what Rosalie believes: she both resents and accepts the social rules by which she is expected to abide, she struggles »to associate the idea of renunciation with the idea of happiness«[55]. Then she thinks, »could not renunciation itself be happiness, if it were not a miserable necessity but were practiced in freedom and in conscious equality?« Rosalie, Mann tells us, »reached the conclusion that it could be.«[56] What sort of freedom, equality with whom, how? It seems to me that Mann was answering that question for himself, not for Rosalie. Abnegation might hold fulfillment of sorts for some – but the self-denying, sacrificing woman is not just a literary trope, it is a mundane reality – and a deeply painful one. Anna soon realizes that, in fact, »the moral resolutions…to which [Rosalie] so steadfastly adhered, were against her nature.«[57]

In one diary entry from November 1953, Mann notes that fourteen-year old Klaus Sommer wrote him a long, intelligent letter requesting a copy of *The Black Swan* to give as a Christmas present to his mother. Mann's reaction? »Sent him *Lotte in Weimar* instead.«[58] A strangely paternalistic gesture in the context of a book with such emancipatory potential. It echoes a statement Mann made soon after the novella's publication: »It's a women's story that's

---

50 Thomas Mann, letter to Theodor W. Adorno 12.3.1955, ibid.
51 Thomas Mann, letter to Hermann Hesse 8.1.1953, ibid.
52 *The Black Swan*, p. 82.
53 Ibid., p. 105.
54 Ibid., p. 101-102.
55 Ibid., p. 105.
56 Ibid.
57 Ibid., p. 111.
58 Thomas Mann, diary entry Karlsruhe, 22.XI.53, *Tagebücher 1953-1955*.

not for women.«[59] These anecdotes reveal so much about Mann's ambivalence in the aftermath of publication, as well as his inherent sexism. It confirms that oft made observation: the writing self is the better self. Thomas Mann was not just ahead of his time in writing *The Black Swan*, he was ahead of himself.

I told a friend about the maternal digital dating debacle. She (in her fifties) – and her mother (in her seventies) – had both recently found their partners online.

»Why did you give your mum's real age?« the friend asked.

I stared. It hadn't even occurred to me to do otherwise.

»Men haven't a clue,« she went on. »They have no idea what a woman can be at fifty or sixty or even seventy.«

But then everything starts with a lie, I thought.

»You're not deceiving them,« she said, »you're surprising them, educating them, getting around their prejudices. Your mum looks twenty years younger than she is anyway, no man could hold the age-thing against her, especially not if he's elderly himself. I would have thought her profile pics alone would garner lots of interest. That's what most men go on.«

I told her my mother had picked a rather subdued photo, rationalizing that this way she would then look better in reality.

»What? You're supposed to use the best shots of yourself even if they look nothing like you!« She and her mother had put up images of themselves drinking, cooking and laughing.

I said that in her profile my mother had indicated she was ›teetotal‹ and ›vegan‹.

She stared. »No wonder you didn't get anywhere!«

Black swans, native to Australia, were introduced to various countries as ornamental birds in the 1800s. It is partly the impulse to see these birds that leads Rosalie to plan an excursion to Holterhof Castle near Düsseldorf. Towards the end of the novella, she visits the castle accompanied by Anna, Eduard and Ken Keaton. There, in a scene loaded with symbolism, Rosalie takes the stale bread that's warm from being held against Ken's body and takes a bite instead of offering it straight to the birds. »One of the swans, however, pushing close against the bank, spread its dark wings and beat the air with them, stretching out its neck and hissing angrily up at her. They laughed at its jealousy, but at the same time felt a little afraid.«[60] Soon after, Ken and Ros-

59 Thomas Mann, letter to Klaus Mampell 28.6.1953, from *Dichter über ihre Dichtungen*.

60 *The Black Swan*, p. 124.

alie, break away from the group and escape down a dark, damp passageway. Rosalie admits, »I love you… and you, do you love me too, a little, only a little…?«[61] They kiss and immediately Rosalie is full of foreboding; they should have kissed »in kind Nature's lap… and not in this grave!«[62] They leave the castle with a plan to meet again, but before that happens Rosalie is found at home fainted in a pool of her own blood: »What, on its first return, had made her so proud, so happy… reappeared calamitously.«[63] From there the novel accelerates to its close: terminal diagnosis, hasty decline, death.

The initial negative reviews, the book's fall into obscurity, indicate a prevailing belief that menstruation – a defining aspect of the female body, a process fundamental to human creation – can't be the subject of high literature. This is how patriarchy works: through disapproving, diminishing, dismissing. If even an established, venerated figure like Thomas Mann was susceptible to the take down, think how it is for women who write based on their experiences then have their stories ignored, disbelieved or mistreated by the media – something that still happens all the time.

»It was an experiment«, Mann said of *The Black Swan*. »I was always novarum rerum cupidus, I always experimented and one does that with mixed results.«[64] In literature there's a tendency to associate experimentalism with form, language, style – but content may be the most daring of experimental materials. A writer takes a radical risk each time s/he tries to imagine-inhabit-narrate a completely different consciousness-experience-character.

61 Ibid., p. 131.

62 Ibid.

63 Ibid., p. 135.

64 Thomas Mann, *Rückkehr*, 1954, from *Dichter über ihre Dichtungen*, p. 524

Kollaboration und Spekulation: Möglichkeitsräume solidarischen Forschens

Beate Binder

> »Um unruhig zu bleiben, müssen wir uns auf eigensinnige Art verwandt machen. Das meint, dass wir uns in unerwarteten Kollaborationen und Kombinationen, in aktiven Kompostierungen brauchen. Wir werden miteinander oder wir werden gar nicht.« (Haraway 2018: 13)

Verwandt-Machen als Strategie des solidarischen Forschens: Was bedeutet das für empirisches Arbeiten und für das Schreiben über die soziale Welt? Mit diesen Fragen beginne ich meine Überlegungen, mit denen ich zugleich einen Faden aus Sabine Harks Gedanken zur Kohabitation, der *Gemeinschaft der Ungewählten* (Hark 2021), in die feministische Kulturanthropologie trage, dorthin, wo ich mich eingerichtet habe. Mich interessiert, wie angesichts der Unübersichtlichkeit der Gegenwart solidarisches Forschen aussehen könnte. Zunächst war ich verleitet zu sagen, dass Geschlechterforschung »schon immer« für das Anliegen steht, solidarisch zu forschen, geleitet vom Wunsch nach einer besseren Welt, ohne Sexismus; dass sie somit »schon immer« auch eine Form des Verwandt-Machens ist. Doch ein solches »schon immer« kommt ahistorisch daher: Es verkennt die sich wandelnden Bedingungen auch kritischer Wissensproduktion, verschweigt die sich verändernden Anerkennungsregime, denen wissenschaftliches Wissen unterliegt, und ignoriert nicht zuletzt die Verschiebungen innerhalb des Felds der Geschlechterforschung selbst und der dort formulierten Kritik an den eigenen Selbstverständnissen. All dies hat Einfluss darauf, wer mit wem zusammenarbeiten will und kann, welche Koalitionen als richtig und wichtig anerkannt werden, wie kritisches Intervenieren generell verstanden wird und, nicht zuletzt, welche Formen empirischen Forschens solidarisch genannt werden können. Wenn ich im Folgenden über gegenwärtige Möglichkeiten und Grenzen eines solchen gemeinschaftlichen Forschens im Sinne eines offenen

Verständnisses von Verwandt-Machen nachdenke, geschieht dies aus der Perspektive der Ethnographin und feministischen Anthropologin und mit Fokus auf die Praxis des Spekulierens. Die erste Positionsbestimmung liegt nahe: Ich starte dort, wo mein akademisches Tun situiert ist, es ist der Ort, von dem aus ich sprechen und schreiben will und kann (vgl. Haraway 1988; Bourdieu 1995).[1] Mit der zweiten folge ich wiederum Donna Haraway und ihrer These, dass »wissenschaftliche Fakten und spekulative Fabulation« einander brauchen – und, so fährt Haraway fort, »beide brauchen einen spekulativen Feminismus« (Haraway 2018: 11). Mit diesen Fäden will ich spielen, mehr in Form einer knappen Collage. Assoziativ zusammengestellt, nicht systematisch ausbuchstabiert folge ich Spuren solidarischen Forschens und kreise um Figurationen von Kollaboration und Spekulation.

Geschichten erzählen

> »Das Erzählen von Geschichten. Gewöhnliches Leben gewöhnlicher Menschen, wie bei Simeon. Man kann nicht sagen, wie das Leben ist, wie Zufall oder Schicksal die Menschen behandeln, es sei denn, man erzählt Geschichten.« (Arendt/McCarthy 2000: 463)

Solidarisches Forschen hat für mich viel mit dem Erzählen von Geschichten zu tun: Doch von welchem Punkt aus erzählen? Und vielleicht wichtiger noch: Das Erzählen welcher Geschichten ist von Belang? In den Anfängen der Frauen- und Geschlechterforschung scheinen diese Fragen noch relativ einfach zu beantworten gewesen zu sein. Seit den 1970er Jahren ist feministische Wissenschaft als mehrdimensionales Emanzipationsprojekt angelegt, geprägt von Utopien wie Praktiken des eingreifenden Handelns in Ordnungen des Wissens, der Institutionen, des Sozialen. Dies zeigt sich bis in die

1 Diese Positionierung geschieht trotz des Wissens um die Kontingenz (auch) der disziplinären Wissensordnung. Dennoch erkenne ich die Problematisierungen aus dem – gerade im deutschen Kontext – überaus umstrittenen Feld der Europäischen Ethnologie beziehungsweise der Sozial- und Kulturanthropologie als für mein Denken prägend und in gewisser Weise unhintergehbar an. Zugleich sehe ich Überschneidungen und produktive Reibungsflächen oder *frictions* (Tsing 2004) dieser disziplinären Position mit feministischen und queertheoretischen Selbstverständnissen, etwa in Hinblick auf das transdisziplinäre Selbstverständnis wie auf eine reflexiv selbstkritische Haltung der eigenen Wissensproduktion gegenüber (vgl. Weiss 2016, Binder 2017).

Gegenwart vor allem im engen Austauschverhältnis zu sozialen Bewegungen und politischen Diskussionsräumen, so dass, wie Becker-Schmidt und Knapp konstatieren, »im Feld feministischer Theorie wissenschaftliche Klärungen von politischer Selbstreflexion nicht zu trennen« sind, was sich »prägnant an dem debattenförmigen Verlauf der Geschichte der Frauen- und Geschlechterforschung« ablesen lasse (Becker-Schmidt/Knapp 2000: 8). Wissenschaft als Gesellschafts- und Herrschaftskritik zu betreiben, hieß insbesondere in den 1970er Jahren, den »Zauberkreis der bloßen Theorie« und die »Gefängnismauern des akademischen Establishments« zu durchbrechen (Mies 1984: 8). Nur »[d]ie Integration von Forschung in soziale und politische Aktionen zur Frauenbefreiung, die Dialektik von Handeln und Erkennen« werde Praxis wie Theorie verbessern, schreibt Maria Mies, weil »der Forschungsgegenstand nicht als statisch und homogen, sondern als geschichtlich/dynamisch und widersprüchlich erfaßt wird« (ebd.: 13). Kollaboration wird damit zur Grundlage dafür, neue Deutungen von Welt zu finden – Deutungen, die zudem von Belang sind, weil sie die Welt als widersprüchlich erfahrene ernst nehmen. Nur »die konkrete Erfahrung von und das gemeinsame Reflektieren dieser Widersprüchlichkeiten und die historischen Veränderungen der Frauenfrage können die Mystifizierungen durchbrechen, die durch eine androzentrische Wissenschaft vom ›natürlichen Wesen‹ der Frau geschaffen worden sind« (ebd.: 13f.). Kollaboration meint auch, eine neue Rolle als Wissenschaftler:in einzunehmen, denn deren »Beitrag zu diesen Aktionen ist nicht der, abstrakte Rezepte zu geben, sondern den an diesen Aktionen Beteiligten zu helfen, ihr eigenes theoretisches Potential zu entwickeln. Erst dann ist der elitäre Anspruch von Wissenschaftlerinnen aufgehoben, wenn sie in der Lage sind, alle an einem Praxisprozeß Beteiligten als ›brother sociologists‹ oder ›sister sociologists‹ […] anzusehen« (ebd.: 13). Hier taucht bereits implizit das Moment des Spekulierens auf, des gemeinsamen Nachdenkens, auch wenn noch klar scheint, dass die Dinge von Belang sich aus den »allgemeinen Zielen und den strategischen und taktischen Erfordernissen der sozialen Bewegung zur Aufhebung von Ausbeutung und Unterdrückung von Frauen« ergeben (ebd.: 14).

Maria Mies' »Methodische Postulate zur Frauenforschung« begleiten mich inzwischen – mal mehr, mal weniger dicht – seit knapp vierzig Jahren. Die wiederholte Re-Lektüre hinterlässt immer wieder gemischte Gefühle: Einerseits spüre ich noch heute die rebellische Energie des Aufbruchs; zudem spricht das Beharren auf gesellschaftlicher Relevanz mein eigenes Begehren an, wenn es um wissenschaftliches Arbeiten geht. Andererseits befremdet mich die Selbstverständlichkeit, mit der gemeinsame Interessen und – trotz

allen Anspielens auf Widersprüchlichkeiten – eine Schwesternschaft vorausgesetzt werden. Obwohl hier Forschung als kommunikativer, vom Ergebnis her offener Prozess verstanden wird und im Suchen nach besseren Beschreibungen auch ein Ort für Spekulation angelegt ist, verbleibt Parteilichkeit in einem engen Kreis von Mitstreitenden. Wenn ich gegenwärtig über Formen des Spekulierens nachdenke, erlebe ich Grundlage wie auch Zielsetzung kollaborativen – solidarischen – Forschens als weitaus unbestimmter und prekärer (vgl. z.B. Hanke et al. 2020; Angerer/Gramlich 2020). Das Wissen um den Gap zwischen sozialem Leben und Wahrnehmung respektive Beschreibung sozialen Lebens ist in den Vordergrund getreten; die Feststellung »nothing comes without its world« (Puig De La Bellacasa 2012) ebenso wie die Einsicht, dass in der Beschreibung eines Problems bereits dessen Lösung angelegt ist, fordern zur Vorsicht auf: im Umgang mit Theorien und Konzepten ebenso wie im Einsatz von Methoden, in der Anlage von Forschungsvorhaben wie in der Formulierung von Fragestellungen. Gefragt ist zudem das Einlassen auf *strange bedfellows*, das Verwandt-Machen mit der Vielfalt des Erdgebundenen (Haraway 2018, 141f.). Für eine *anthropology of the otherwise* (Povinelli 2011) gilt es die »›Bruchstücke‹ der Differenz, die eine Heterogenität des Maßstabs in ihre Berechnungen zwingen« (Tsing 2020: 112), als Grundlage solidarischen Forschens ernst zu nehmen.

Aus eigenen Situierungen herauswandern

> »The exposure of the self who is also a spectator has to take us somewhere we couldn't otherwise get to.« (Behar 1996: 14)

In *The Vulnerable Observer* fordert die Kulturanthropologin Ruth Behar dazu auf, sich im forschenden Kontakt berühren zu lassen und dieses Berührtwerden zur Grundlage des Schreibens zu machen. Ethnographie beschreibt sie als eine Reise mit ungewissem Ausgang. »At the end of the voyage, if you are lucky, you catch a glimpse of a lighthouse, and you are grateful. Life, after all, is bountiful« (Behar 1996: 3). Eindrückliches Beispiel für eine solche lange Reise ist ihre Studie *Translated Woman*, in der sie über ihren langjährigen Dialog mit Esperanza berichtet, einer indigenen mexikanischen Straßenhändlerin, die um ihre soziale Anerkennung kämpft und deren Geschichte und Weltsicht Behar in langen dialogischen Erzählsequenzen für das englischsprachige Publikum übersetzt (Behar 2003/1993). Doch Behar warnt auch, dass das eigene

Selbst, das sich in der Forschung zeigt, nur dort von Interesse ist, wo es über eine einfache Positionsbestimmung hinausgehend für das Argument essentiell wird: »It has to persuade us of the wisdom not to leave the writing pad blank«. Dann können Lesende geführt werden, »not into miniature bubbles of navel-gazing, but in the enormous sea of serious social issues« (Behar 1996: 14). Die Herausforderung ist das Finden einer involvierten Beobachtungsposition. Gegenwärtig sind Ethnograph:innen selten mit nur einem Forschungssubjekt konfrontiert. Im Gegenteil verlangen Beschreibungen komplexer Entwicklungen das Navigieren zwischen unterschiedlichen Orten, den Umgang mit vielen/m Verschiedenen. Wenn wir akzeptieren, dass »all human cultures are shaped and transformed in long histories of regional-to-global networks of power, trade, and meaning« (Tsing 2004: 3), dann führt ethnographisches Arbeiten an unterschiedliche Orte zu vielfältigen Begegnungen, menschlichen und nicht-menschlichen. Donna Haraway spricht von einer »neugierigen Praxis«, die die Fähigkeit erfordert, »andere auf aktive Art und Weise interessant zu finden, selbst – oder speziell – andere, über die die meisten Leute behaupten, schon alles zu wissen; die Fähigkeit, Fragen zu stellen, die der Gesprächspartner wirklich interessant findet, und die wilde Tugend der Neugier zu kultivieren« (Haraway 2018: 176). Wild meint zugleich mit Respekt: Um die »eigene Wahrnehmungsfähigkeit« und »Responsabilität« neu zu kalibrieren, bedarf es einer besonderen Form der »Höflichkeit«, die Möglichkeiten offenhält für Unvorhergesehenes: »Es geht hier nicht so sehr um Manieren als vielmehr um Epistemologien und Ontologien, und um eine Methode, die wachsam für Praktiken jenseits der ausgetretenen Pfade ist« (ebd.: 177). Es geht darum, die, denen Ethnograph:innen begegnen, mitgestalten zu lassen, mit ihnen zu kollaborieren. Kamala Visweswaran schlägt vor, dass Ethnograph:innen zu Trickstern werden müssen. In der Anerkennung der Unmöglichkeit, für andere zu sprechen, könnten sie zum »Sprechen mit« kommen (Visweswaran 2003: 100). Was bleibt, ist das Wagnis, sich auf die Zwischenwelten, anderen Erzählungen, Zeitlichkeiten und Wissensweisen einzulassen. Auch dafür steht Hannah Arendt Pate: »Mit diesem erweiterten Horizont denken – das heißt, seine Einbildungskraft im Wandern üben« (Arendt zitiert nach Haraway 2018: 175). In der empirischen Arbeit ist es das Weg-Wandern vom auf dem heimischen Schreibtisch gesicherten Wissen, wie auch das Zusammensehen von scheinbar nicht Zusammengehörendem. Der Umgang mit Inkommensurablem, das Zulassen von Widersprüchen, Ambivalenzen und Ambiguitäten macht das, was meist prosaisch »Daten« genannt wird, erst interessant, eben weil es die forschenden Wander:innen durcheinander- und vom

geplanten Weg abbringt. Dann meint solidarisches Forschen das Anerkennen des Durcheinanders, fordert dazu heraus, im Schlamassel sitzen zu bleiben (vgl. Tsing 2020: 115) und den Möglichkeitsraum auszudehnen, der für das Denken der Welt und das Handeln in der Welt zur Verfügung steht. Solidarisches Forschen heißt auch, zum Kollektiv zu werden, in dem die Rollen erst gefunden werden müssen (Haraway 2018: 177f.).

Im Grenzraum schreiben

> »Auf Distanz zu Narrationen von Subjekt und Geschichte, die ihre Historizität und Lokalität als Universalismus tarnen, reagiert feministisches Spekulieren auf Auslassungen, diskursive Festschreibungen und gewaltvolle Unterscheidungen, was als (menschliches) Leben gilt und was als nicht-lebenswert *ex negativo* zu dessen Konstitution beiträgt.« (Gramlich 2020: 10)

Am Ende werden es oft Texte, die bleiben. Wenn, wie Sabine Hark mit Referenz auf Alex Demirović festhält, Texte als Aktivitäten zu verstehen sind, die in die Arenen der Auseinandersetzung eintreten (Hark 2005: 35f.), ist das Schreiben selbst auch als Akt solidarischen Forschens zu verstehen, in dem die Verwundbarkeit der Beobachtung ihre Fortsetzung findet. Wie das aussehen kann, ist an vielen Stellen zu lernen. Bereits Elsie Clews Parsons, eine zu Unrecht weitgehend in Vergessenheit geratene Kulturanthropologin, die um 1900 in Neu-Mexiko forschte, hat es vermocht, eine offene Erzählposition in ihrem Schreiben zu behalten. Obwohl noch tief ins koloniale Erbe der Kulturanthropologie verstrickt, bleiben in ihren Erzählungen von den Begegnungen mit Hopis die Erfahrungen von Forscher:in und Beforschten präsent. Statt autoritativer Deutung bietet sie ein Mosaik unterschiedlicher Textgenres an. Parsons schreibt im Grenzraum zwischen Selbst und dem Anderen, dieses weder auslöschend noch romantisierend (Babcock 1991: 17). Sie nimmt eine Subjektposition ein, so Barbara Babcock mit Verweis auf Mary Pratt, die sich als »multifaceted entity who participates, observes, and writes from multiple, constantly shifting positions« versteht (ebd.: 16). In diesem Schreiben zeigt sich ethnographisches Forschen als kollaboratives, kooperierendes Unterfangen mit geteilter Autor:innenschaft – auch wenn es hier noch allein Parsons ist, die auswählt und aufschreibt. Verletzbares Schreiben ist – gerade im konkurrentiell angelegten Wissenschaftsfeld – riskant, aber eine Möglichkeit, wissenschaftliche Autorität zur Disposition zu stellen. Verletzbares

Schreiben meint auch den aktiven Umgang mit Lücken und den Grenzen des Wissen-Könnens. Wie das angesichts einseitiger und lückenhafter (kolonialer) Archive gehen kann, hat die Historikerin Saidiya Hartman vorgeführt. Ihre spekulativen dichten Erzählungen gehen mit den Lücken des Überlieferten um, indem sie ein »counter-narrative liberated from the judgement and classification« herstellt und »an account that attends to beautiful experiments – to make living an art – undertaken by those often described as promiscuous, reckless, wild, and wayward« anbietet (Hartman 2019: xiv). Sie stellt Fundstücke des Widerständigen und Eigenwilligen bereit und erzeugt im Spekulieren über Vergangenheit Gegenarchive, die Lücken nicht einfach schließen, sondern der Unmöglichkeit der abgeschlossenen Erzählung Rechnung tragen. Das trifft sich mit Michael Taussigs Plädoyer, dass das Schreiben verlange, »sich die Repräsentation als etwas vorzustellen, das mit dem Repräsentierten ein zusammenhängendes Kontinuum bildet« (Taussig 2013: 31), und Bilder zu schaffen, die »im Zwischenraum zwischen Kunst und Leben« liegen, wobei nichts verfehlter wäre »als die Anwendung der im Westen herrschenden Tradition, welche die Analyse der Gesellschaft als ein Abenteuer des intellektuellen Kampfes dramatisiert, der von der Dunkelheit ins Licht, von der Unordnung zur Ordnung führt […]« (ebd.: 29). Es geht um nicht weniger als um das gemeinsame Erzählen anderer Geschichten wie auch um ein Anders-Erzählen, bei dem, wie Sabine Hark schreibt, »die von Prekarität und Unbestimmtheit geprägten, oft als trivial beurteilten Leben […] ins Zentrum unserer analytischen Aufmerksamkeit und politischen Sorge rücken« (Hark 2021: 225) und, so möchte ich ergänzen, worüber wir mit genau diesen zusammen spekulieren sollten.

Literatur

Angerer, Marie-Luise/Gramlich, Naomie (Hg.) (2020): Feministisches Spekulieren: Genealogien, Narrationen, Zeitlichkeiten, Berlin.

Arendt, Hannah/McCarthy, Mary (2000): Im Vertrauen: Briefwechsel 1949-1975. Hg. von Carol Brightman, München.

Babcock, Barbara A. (1991): »Introduction: Elsie Clews Parsons and the Pueblo Construction of Gender«, in: dies. (Hg.): Pueblo Mothers and Children. Essays by Elsie Clews Parsons 1915-1924, Santa Fe, S. 1-27.

Becker-Schmidt, Regina/Knapp, Gudrun-Axeli (2000): Feministische Theorien zur Einführung, Hamburg.

Behar, Ruth (1996): The Vulnerable Observer. Anthropology that breaks your heart, Boston.

Behar, Ruth (2003/1993): Translated Woman. Crossing the Borders with Esperanza's Story, Boston, Mass.

Binder, Beate (2017): »(Europäische) Ethnologie: reflexive Ethnografien zu Geschlecht und Geschlechterverhältnissen«, in: Beate Kortendiek et al. (Hg.): Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung, Wiesbaden, S. 1-9.

Bourdieu, Pierre (1995): »Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität«, in: Eberhard Berg/Martin Fuchs (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt a.M., S. 365-374.

Gramlich, Naomie (2020): »Feministisches Spekulieren. Einigen Pfaden folgen«, in: Marie-Luise Angerer/Naomie Gramlich (Hg.): Feministisches Spekulieren. Berlin, S. 9-29.

Hanke, Christine et al. (Hg.) (2020): Practices of Speculation. Bielefeld.

Haraway, Donna (1988): »Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective«, in: Feminist Studies 14/3, S. 575-599.

Haraway, Donna J. (2018): Unruhig bleiben: die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän, Frankfurt a.M., New York.

Hark, Sabine (2005): Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus, Frankfurt a.M..

Hark, Sabine (2021): Gemeinschaft der Ungewählten: Umrisse eines politischen Ethos der Kohabitation. Ein Essay, Berlin.

Hartman, Saidiya V. (2019): Wayward lives, beautiful experiments: intimate histories of social upheaval, New York.

Mies, Maria (1984): »Methodische Postulate zur Frauenforschung«, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis 11, S. 7-25.

Povinelli, Elizabeth A. (2011): »Routes/Worlds«, in: e-flux Journal 27, https://www.e-flux.com/journal/27/67991/routes-worlds/

Puig de la Bellacasa, María (2012): »›Nothing comes without its world‹: thinking with care«, in: The Sociological Review 60/2, S. 197-216.

Taussig, Michael T. (2013): Sympathiezauber: Texte zur Ethnographie, hg. von Michael Neumann, Konstanz.

Tsing, Anna Lowenhaupt (2004): Friction: An Ethnography of Global Connection, Princeton.

Tsing, Anna Lowenhaupt (2020): Die Erde, vom Menschen belagert, in: Angerer/Gramlich: Feministisches Spekulieren, S. 111-134.

Visweswaran, Kamala (2003): Fictions of Feminist Ethnography, Minneapolis, London.

Weiss, Margot (2016): »Discipline and Desire: Feminist Politics, Queer Studies, and New Queer Anthropology«, in: Ellen Lewin/Leni M. Silverstein (Hg.): Mapping Feminist Anthropology in the Twenty-First Century, New Brunswick, NJ, 168-187.

From the Critique of Identity to an Ethics of Plurality: Sabine Hark's Collaborative Vision

Judith Butler

The work of Sabine Hark has always been collaborative. That collaborative spirit has clearly taken the form of co-authoring books and building whole programs with colleagues, building networks to create and support gender studies programs throughout Germany and beyond. It also takes another form: the gathering of a wide range of thinkers in her course assignments and in her writings. What she assigns as well as her citational practice reflect a certain practice of thinking with others, sometimes building on their theories, sometimes putting positions together in unprecedented ways, sometimes absorbing the ethos of a written text in order to reproduce it in a singular way, asking it to keep company with other positions, seeking out the constellation that this textual assembly creates. Collaboration has been quite literal – working with others to create programs and ideas. But it is also a way of thinking and writing, which for Hark is a thinking and writing with others. There is always a relation to the other in what Hark writes, whether it is the unknown reader appealed to on every page or the authors, both dead and alive, with whom a living conversation takes form as thought. Sometimes I have had the sense that other authors are building blocks for what she makes. And I think of my own work as one such building block. Hence, this essay poses the question, can the building block speak? And, if so, what might it say? For I am somewhere in this work at the same time that I am transformed by the company that this work asks me to keep.

It is no accident that collaboration has been the practice, and that conversation has become a mode of thought, and that cohabitation proves to be the explicit ethical and political ideal in Hark's work. In 2012, Hark gave a lecture at an event on »The Politics of Coalition« in Geneva where she deftly diagnosed the advent of identity politics at the time, asking that we reconsider the importance of coalition and its power to ameliorate forms

of possessive individualism and noxious nationalism (Hark 2016). In that lecture, she distinguished between different forms of identity politics, including those embraced by nationalist governments and those that emerge from marginalized or effaced communities whose access to identitarian politics has been blocked. Much could be said about the difference between nationalist forms of identity politics that oppose immigration and sometimes espouse ethnic cleansing and those forms of identity assertion that emerge on the left by those who are struggling against racism, social effacement, and political negation. Hark distinguishes between identity politics from above and identity politics from below (Hark 2016, 171). The former includes forms of nationalism and white supremacy, islamophobia, and they shore up anti-migrant politics and traditional social hierarchies and mechanisms of exclusion. The latter are efforts to overcome effacement and assume discursive standing in the public sphere.

Even as identity claims often assert their unchangeable and essential character, they nevertheless emerge in history, suggesting their more fundamentally contingent character. As Hark herself puts it, »the contingent historical genesis of its claims is something that identity politics must constantly repudiate« (ibid.: 173). Yet, Hark makes a further claim: those forms of identity politics which, in asserting their essential and timeless singularity, carry the risk of becoming dogmatic, if not authoritarian. Indeed, whether emerging from the top down (forms of nationalism and state racism, for instance) or from the bottom up, all such forms of identity politics can become rigid and exclusionary, and serve an authoritarian politics.

If we pay attention, however, to the historical conditions under which identity politics emerges, we might, following both Hark and Peter Wagner (2002), query whether the assertion of identity as an indisputable, singular, and essential phenomenon, expresses less a desire for identity than a desire for action. This kind of diagnosis demands that we understand that the assertion of identity may well be a quest for the possibility for agency, that is, the power to have a transformative effect on the world. If we are within the conceptual framework of identity politics, and feeling its essentialist pull, it may be because we are looking for ways not merely of asserting ourselves, but finding the capacity or power to act (*Handlungsfähigkeit*). If we were not living in a world in which so many feel that they are powerless, that their actions do not matter in light of more powerful social forces, we would not be arguing about identity.

This kind of diagnosis is valuable precisely because it asks after the very historical genesis of identity politics which identity politics repudiates, or from which it dissociates. Just because we cannot ask the question of historical formation within the framework of an unchanging view of identity does not mean that the rest of us cannot treat identity politics as a historical phenomenon within contemporary political life that calls to be explained. The problem with such a diagnosis is that it may well rely on a psychologizing presupposition, or turn out to be speculative, even paternalistic, substituting the language used by those who assert their identity for another language that claims to understand their motivations better than they do. Hark considers that it may be necessary to treat identity politics as a symptom: »Is the increasing discussion of and about identity, then, a symptom indicating that action itself – genuine political activity in Hannah Arendt's sense – is disappearing from the world, or has already disappeared?« (Hark 2016: 175) That genuine political activity can be defined as »action« in the Arendtian sense, but it is also essential to democracy, the cooperative and participatory processes that are part of a polity in which self-governance remains the central principle. Thus, we could conclude that some people revert to identity claims when they feel that no meaningful political action is available to them. But the more fundamental point is that identity claims become sites of increasingly intense investment when a sense of despair is widely shared about the fate of democracy. For Arendt – and for Hark – there is no democracy without meaningful action. The collective and transformative forms of action we might expect from robust democracies are now replaced by assertions of identity. That assertion of identity appears to be the only available action or the only form of action that an individual self can initiate and seek to control. The question implicitly (or symptomatically) posed by identity politics, then, is whether it is possible to exercise collectively a right to govern ourselves. The despair evident in some forms of identity politics tends to reduce the collective to groups, presuming that both are more or less the same, and thus forsakes both the challenge of difference and the kind of collective exercise of rights that belongs to democratic self-government.

This critical framework that diagnoses identity politics as a feature of vanishing democracies, or the vanishing hope for democracy, in turn raises a number of questions. First, can the same diagnosis be made about the forms of identity politics exercised from above as those that emerge from below? Indeed, do we always know how best to distinguish between identity politics from above and from below? What if there are poor white people espousing

anti-Black racism in the US and there is also a government in power that is espousing it from above? Is it all »from above« because white supremacy is always a more powerful structure? Or is there a dynamic between »above« and »below« that calls into question the sharp distinction between them? Second, from what position does a social diagnosis emerge? Is the critic free of the symptom that they diagnose, and what is the »normal« or the »normative« against which the symptomatic emerges as such? Hark distinguishes between the symptomatic and the critical. Identity politics that tend toward the assertion of rigid identities as a form of politics are symptomatic of a configuration of modern political life in which the conditions for translating private or local concerns into public ones have become increasingly remote. A critical view considers the conditions under which such claims emerge, and asks why. Hark proposes to understand this problem in the following way:

> »The fact that [identity claims] are specific, historically contingent institutionalizations of identity – performatives – is probably more evident today than it has ever been in the modern era, yet that fact is continually blotted out by the usually naturalizing discourse of identity: they are treated as constatives.« (Hark 2016: 175)

Her point is that a punctual assertion of identity only works if it can be repeated through time. And yet, this very requirement of an identity claim – to be repeated and re-institutionalized through time – shows how contingent the claim is. It proves to be historical since it only exists in time, and because it can change depending on the condition and form of its iteration, it is hardly fixed in time. By definition, no identity claim can ever be fixed in time. Its very dependency on time guarantees that that is true. Politically, this insight proves to be true when we consider efforts to limit and govern the conditions in which anyone can say, »I am German« or, more broadly, »I am a citizen.« Rebuttals are all too common: perhaps this or that person from North Africa has papers of citizenship, but their claim to be now German is rebutted by those who hold to a rigid and naturalized version of who can rightly make that claim, that is, who *really* belongs. Those who police German identity know that such statements are historical, depend on the contingency of time and place. In fact, those who oppose migrants on the basis of some established sense of German identity claim that they must be policed precisely because migrants multiply over time and space. If there were a natural constraint imposed upon such statements, then the police would be redundant. Thus, those who seek to preserve the »natural« character of German identity

must secure their claim through historical means because »German-ness« has already exceeded the boundaries of any putatively natural definition.

Arendt provides an important counter to these forms of identity politics, and helps to highlight the distinction between what Hark considers a »critical« position and a symptomatic one. To the extent that politics depends upon the plurality of the people, that is, their differentiated character, difference is a presupposition of collective self-making and self-governance. If and when politics becomes defined as identitarian, it loses that dimension of difference which alone can secure the idea of a political plurality. Of course, this is a complicated claim, since very often »identity politics« from below defines itself through the language of difference. Marginalized or excluded communities are »different« or they occupy the position of »the Other« in relation to dominant ideas of community and nation in which they have no place. They also sometimes claim to speak or think from the point of view of difference: hence, the journal title, *differences*. Thus, it becomes important to distinguish between (at least) two forms of difference. First, we may say that a collective, understood as a plurality, must include those who are different from one another. The collective is thus internally differentiated, multiple (if not multicultural), and heterogeneous. Second, we may also claim that even an internally differentiated community or collective can exclude a range of others, such that those others do not even qualify as an internal difference. For instance, a fully assimilated person who arrives in Germany from elsewhere can demonstrate the presence of internal difference within a national community, but the one who maintains a cultural or religious practice or sense of belonging from the place of origin can mark the kind of external difference that cannot, or should not, be accepted or assimilated. They figure the limit of assimilation, often identified with an unacceptable alterity or, indeed, a threat to the nation or the collective itself. In such cases, the nation comes to represent identity politics »from above« and those considered threats to its integrity become a radically inassimilable difference. If those considered to be such threats start to describe or make known their own cultural heritance, describing their histories, they are often cast as »identitarian.« Yet, the reason for insisting on their specific existence is that that existence has been refused or effaced. Hence, it is all the more important to track the dynamic process by which effaced identities give themselves a public face, refused identities become more than »refuse« in the public eye. It is therefore not enough to distinguish between top down and bottom up forms of identity politics. Rather, it becomes important to show how these two forms tend to

engender one another, provoking the re-statement of identity claims over and against those that are perceived as threatening established notions of racial supremacy, nation, and community and those whose petitions to belong are regularly denied or made provisional and revocable. Thus, to follow Hark's argument, even analytic distinctions between top down and bottom up can fail to analyze »distinctions as disciplinary constructions« (Hark 2016: 183). To do so would be to recognize that »the processes of disciplinary differentiation« (ibid.), understood as restrictive schemes of intelligibility can, and do, reproduce social exclusion and effacement. Does top down/from below work to explain the peripheral and the effaced? Or does it always presume an established social hierarchy in which all positions are legible?

In an act of radical imagination, Hark links Arendt's claims about action, plurality, and the ideals of democratic self-making and self-governance to Bernice Johnson Reagon's reflections on coalition politics in 1981 (Reagon 1983/2000). Arendt does not dwell on the affective tenor of plurality when she argues that action must be plural, and that this plurality is different from both individualism and forms of collective merging or non-differentiation. The »we« is one who is engaged in debate and in action, and it is never characterized by a singular feature. It is marked by internal difference of the kind that we mentioned above: heterogeneity. What bounds the community, and how that boundary or border is decided is more complicated. But Arendt's view on the stateless makes clear that every individual has a right to belong, even if the jurisdiction or country to which they belong is not always clear. That right to belong is precisely the right of the I to become part of a we – not dissolved into a homogenous »we«. The »we« is, for Hark as for Arendt, the plurality who debates the course of politics, decides on action, whose speaking is already a form of acting, a way of bringing about – or seeking to bring about – a political world of co-habitation. The right to belong is a right that individuals have to become part of a »we« who decides the form and trajectory of a polity. Reagon's view on coalition is not quite a political theory of plurality, but it illuminates the difficulty of decision, conversation, working together, and building an alternative political world together. Those who enter into coalitional decisions do not always love one another, but they are bound to live with one another and they proceed with a commitment to each other's continued life. When Reagon claims, »[I] ain't gonna let you live unless you let me live,« she brings acute attention to the life and death struggle of coalitions (Reagon 1983: 365). To say that one will not secure the conditions of another's life unless that other secures the conditions of my life holds within it a less

threatening and more promising formulation. Since we live on this earth together, and we are both living, we must find a way to co-habit on this earth that lets each of us live. The coalition we join, the collective of which we are a part, is one that must be premised on a commitment to continuing each other's lives. Reagon points out that we might want to depart from such a compact, since we may not love one another. Indeed, we may find each other very difficult to bear. But she asks us all not to leave, to stay in, since, as she puts it, »there's also a possibility that we can both live – if you can stand it« (ibid.).

Hark takes this comparison in a new direction. For the purpose of coalition is not only to recognize each other's identities, but to pay attention to »differences.« And this shift from identity to difference allows us to understand how categories fail us, including the categories of identity. If I seek to show myself to another, I am already in some relation to another. I ask the other to see, or hear, or read. And so, although it seems that I am involved in a purely reflexive activity – I name and show myself – I am actually involved in a scene of address. I seek to show you something and, if that is true, I am trying to reach you, or asking you to reach me. There is minimally a dyad within this scene of address, but what if we broaden the idea of the addressee to »anyone who will listen or see or read«? To show one's identity through such a scene of address is also a petition to enter into a new kind of relationship, one in which reciprocal recognition proves to be centrally defining. The interpellation reverses the Althusserian scene. It is not the police who yells out, »hey you!« but rather the most marginalized and effaced who call out, »Hey you, here I am. I exist!« and wait for some other to respond and confirm. The scene is social, and it carries with it the despair and hope of connection. Although we rarely find that affective tenor in Arendt, perhaps we can see the difficulty, the desire and anger, the hope and despair, that comes with a commitment to each other's life on this earth (which would, of course, require a commitment to the continuing life of the earth).

Hark makes clear that the principle of identity, if taken to the extreme, will undercut all processes of democratization. She also shows us that identity claims tend to become authoritarian, rigid, and exclusionary, thus supporting the aims of dominant powers, becoming increasingly identified with the top down model. In her book co-authored with Paula-Irene Villa, *The Future of Difference: Beyond the Toxic Entanglement of Racism, Sexism, and Feminism*, Hark contributes to an analysis of racism and sexism in the aftermath of the brutal sexual attacks on women in the railway station in Cologne (Köln) on New

Year's Eve in 2015. Although some feminists espoused racist views of the men who committed such crimes, other feminists refused to respond to hideous sexism with hideous racism. The necessity for feminism to take on racism followed not just from abstract ethical principles but precisely because of the importance of black feminism and women of color feminism to the movement, and the theory. And also, of course, the need to reflect on the intersecting dynamics of sexism and racism which constitute the »double jeopardy« of women of color in contemporary societies. Invoking the rough love of Bernice Johnson Reagon, the authors write, »anyone who denies [to] others the right to exist has forfeited the right to be listened to« (Hark/Villa 2020: 134). This »authoritarian foreclosure« of another's right to speak and to be listened to threatens the linguistic and conversational basis of democracy, and seeks to limit the forms of differences that can be included in a society.

In this discussion, it is the doubled status of »difference« as something that can be counted, and discounted, within a polity and as that which is excluded from any possible belonging. The equivocation between the two constitutes the volatility of the social dynamic and its challenge to any democratic polity that claims to be opposed to authoritarianism in its logic and its institutionalization. Both authors call for »working through differentiation in dialogue [as] perhaps the greatest challenge implicated in the preservation, defense, and deepening, of pluralist democracies today« (Hark/Villa 2020: 135). The point is not to affirm identity or remain encased within such categories, but to answer to the call, to be engaged by differences that risk a new relationship and a transformation of some aspects of our basic political vocabulary.

In some ways, this essay has recounted Sabine Hark's critique of identity politics within the context of her ongoing commitment to collectives, coalitions, and pluralistic forms of democracy and democratization. And yet, I would be remiss if I did not point out that her latest publication, *Gemeinschaft der Ungewählten* (Hark 2021), *Community of the Unchosen* in English, takes up through an ethical framework precisely the living status of those who are denied the right to belong, whose »difference« is not captured by the »differentiation« assumed to be already internal to an established community. It turns, rather, to the difference against which that very community is defined, elaborates even more fully on the responsibility to answer to the call put out by those identified with inadmissible forms of difference. Arendt continues to establish the basic contours of a theory of democracy, as does the struggle named by Bernice Johnson Reagon to commit to securing the conditions of

living for all those from whom we require an equal commitment in kind. In this most recent work, Hark makes clear that this last is an ethical struggle, one in which »answerability« becomes paramount. Here she makes clear that responsibility is not the same as living according to strict duties prescribed by existing hierarchical authorities. It is not the same as a submission to law. Rather, it is, in her words, »a horizontal, collaborative praxis where thinking and judgment are bound together in a form of doing« (Hark 2021: 199, translation: JB). This ethical commitment is one that commits to the »foreignness« of the other without seeking to take and domesticate. The point is to come to know, without capturing, alterity as a manifestation of one's commitment to the life of the other. And to live together within terms that make that commitment reciprocal. The fundamental question is not then, who am I? Or even, what am I to do? It is rather the open-ended question, how are we to live together, we who renounce the power to decide who shall live and who shall die? If we ask how we are to live together, then we begin the most elemental of political conversations. It is the relation between us, precisely as living beings, from which the most important forms of world-making emerge. How shall we build this life together, this life we share? From the we, from the space of relation between us, comes the power to speak, to act, to make, and to decide the course of our common political lives. We are neither so fixed in identity that we cannot know what is not-me, nor are we so undifferentiated that we do not know the difference between our histories and how the powers of the world have formed us. It is in the midst of that necessary bind, that difficult conversation, that space that links us and distinguishes us that we begin to talk, to enter speech precisely as action, as making, as judgment, and as a commitment to the future of our entangled lives. We never chose to live in this world together, yet this »unchosen« quality of our lives established the conditions of our ethical commitment – answering the call of the other with another call, a call to and from common life.

Literature

Hark, Sabine (2016): »Who We Are and How We Act. Identity Politics and the Possibilities of Collective Action,« in: Delphine Gardey/Cynthia Kraus (eds.), Politiques de coalition / Politics of Coalition, Zürich 2016, pp. 171-193.

Hark, Sabine (2021): Gemeinschaft der Ungewählten. Umrisse eines politischen Ethos der Kohabitation, Berlin.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2020): The Future of Difference: Beyond the Toxic Entanglement of Racism, Sexism, and Feminism, London.

Reagon, Bernice Johnson (1983/2000): »Coalition Politics. Turning the Century,« in: B. Smith (ed.), Home Girls. A Black Feminist Anthology, New York 1983, pp. 356-368 (Reprint New Brunswick 2000).

Ethisches Begehren. Ein Versuch

Gabriele Dietze

Sabine Hark versteht ihr jüngstes Buch *Die Gemeinschaft der Ungewählten. Umrisse eines Ethos der Kohabitation* als »Skizze für eine ganz und gar praktische, machtsensible demokratische Lebensweise« (Hark 2021: 16). Dazu müsse eine »Demokratie der Sinne« entwickelt werden, während eine »moralische Ökonomie der Affekte«, die »Praktiken des Über- und Unterordnens privilegiert«, bekämpft werden müsse (ebd.: 20). Hark lehnt das Denken über Affekte nicht grundsätzlich ab, sondern nur diejenigen Formen, die ihrer Ansicht nach einer »Demokratie der Sinne« entgegenstehen. Brigitte Bargetz spricht in solchen Zusammenhängen von der Notwendigkeit eines Bewusstseins für die Ambivalenz von Affekten: Nötig sei ein »moving beyond a critique or celebration of affect by embracing the political ambivalence« (Bargetz 2015: 580). Denn, so heißt es bei ihr etwas später, »affect and emotions are neither merely enabling nor simply instrumental of power relations« (ebd.: 592).

Ich möchte mich im Folgenden mit einem affektiven Momentum beschäftigen, das im Spannungsfeld der oben angesprochenen Ambivalenz steht und hier als Ethisches Begehren bezeichnet werden soll.[1] Dabei wird einerseits davon ausgegangen, dass das Verlangen nach Gerechtigkeit eine Voraussetzung für eine »machtsensible demokratische Lebensweise« (Hark 2021: 19) ist. Andererseits wird im zweiten Teil des Aufsatzes untersucht, dass und wie bestimmte Formen von Ethischem Begehren auch zu einer ›Fassadendemokratie‹ beitragen können, was spätere – das heißt nachzeitige – Ausbrüche schwerer Ressentiments nach sich ziehen kann.

---

1 Der Begriff Ethisches Begehren wurde als »Ethical Desire« in Zusammenarbeit mit Elahe Haschemi Yekani und Beatrice Michaelis entwickelt und zum ersten Mal in einem gemeinsamen Aufsatz ausprobiert (vgl. Dietze/Haschemi Yekani/Michaelis 2018; auf Deutsch dies. 2021). Im Folgenden bleibe ich bei der Großschreibung des Adjektivs ›Ethisch‹, um den Begriffscharakter des Kompositums zu unterstreichen.

Affirmatives Ethisches Begehren – Vorzeitigkeit

Zunächst aber soll Ethisches Begehren als ein politischer Affekt untersucht werden, in dem Empfindung, Verhalten und Vision ko-präsent sind. Es wird davon ausgegangen, dass das Begehren nach Gerechtigkeit nicht nur von Vernunft und Einsicht geleitet ist, sondern auch ein seelisch-psychisches und auch physisch spürbares affektives Movens für eine »Demokratie der Sinne« sein kann (Hark 2021: 20). Man denke zum Beispiel an die Rührung, die sich einstellt, wenn man Zeug*in oder Teilnehmer*in einer machtvollen Demonstration gegen Rassismus ist oder ein jahrzehntelanger Kampf gegen sexuelle Belästigung am Arbeitsplatz plötzlich gehört wird und ein paar alte weiße Männer ihre machtvollen Positionen verlieren, oder wenn sich Zehntausende Pol*innen oder US-Amerikaner*innen gegen Abtreibungsverbote erheben. Die Benennung einer *psychischen Sensation* der Rührung bedient sich mit Ausdrücken wie ›berühren‹ und ›ergreifen‹ nicht zufällig aus dem Wortfeld *physischer Aktionen*. Eine Ergriffenheit kann sich dabei individuell einstellen, beispielsweise über eine mediale Vermittlung. Sie kann sich aber, gerade in gemeinsam gelebten Situationen, auch kollektiv realisieren.[2]

Wichtig ist hier die grundsätzliche Doppelnatur des Begehrens. Einerseits handelt es sich um ein *präsentes* Gefühl der Erregung, und andererseits ist das Begehren auf etwas *Zukünftiges* gerichtet, das mit Dringlichkeit ersehnt und angesteuert wird. Dieses Zukünftige ist mehr als eine abstrakte Vision. Es geht viel eher um eine (in die Gegenwart zurück-)wirkende Kraft, die empfunden wird, als ob sie bereits Wirklichkeit wäre. Eva von Redecker nennt diese Operation mit Bezug auf Nietzsche und Butler »Metalepse« (Redecker 2018: 205ff.; 255-268). Diese rhetorische Figur markiert eine Verkehrung von Wirkung und Ursache. Redecker setzt sie allerdings anders ein als Judith Butler. In Butlers *Das Unbehagen der Geschlechter* wird damit Geschlecht als vorgängig sozial konfiguriert analysiert, es bezeichnet demzufolge keine Natureigenschaft, sondern ist Effekt einer »metaleptische[n] Fehlbeschreibung« (Butler 1991: 149). Redecker dagegen konzentriert sich eher auf die rückstrahlende Kraft der Hoffnung auf eine bessere, gerechtere Zukunft bei gleichzeitiger

---

2 Ein Soziologe der Leiblichkeit, Robert Gugutzer, spricht in solchen Zusammenhängen von »atmosphärischem Verstehen«: »Situationen wohnt ein überindividueller, gemeinsam geteilter Sinn inne, der unabhängig von den Intentionen und Motiven der Situationsteilnehmer existiert und wirkt. Die Wirkung von Situationen ist dabei leiblich-affektiver Art« (Gugutzer 2006: 4542).

Vergrößerung der Zwischenräume für revolutionäres Handeln (vgl. Redecker 2018: 15; 149ff.).

Die Einbettung des Wunsches nach Gerechtigkeit in ein Feld von Begehren speist sich aus mehreren Motiven. Zum einen soll damit ein Zugang zur körperlichen Sensation gefunden werden, die sich einstellen kann, wenn Gerechtigkeit *gesucht* wird. Zu ähnlich physisch spürbaren Gemütsbewegungen kann es auch kommen, wenn Gerechtigkeit nach langem Kampf *gefunden* wird. Manche würden dafür den Mauerfall 1989 nennen, andere die amtliche Verkündigung von Joe Bidens Wahlsieg. Beide Beispiele zeigen dabei auch, dass man bei etwas einmal Errungenem schlecht stehenbleiben kann. Ethisches Begehren als eine nicht stillzustellende Sehnsucht unterscheidet sich in dieser Hinsicht von einem Begehren, dessen Antrieb in einer zukünftigen Lusterfüllung liegt – und beim Eintritt dieser Lusterfüllung verlischt. Nicht zufällig parallelisiert Ernst Bloch die Kapazität für Hoffnung mit der »Gemütsbewegung der Verliebtheit« (Bloch 1959: 78). In eine ähnliche Richtung bewegt sich der Queer-Theoretiker José Esteban Muñoz, der in *Cruising Utopia* ausführt, dass Queerness zwar keineswegs als verwirklicht gelten kann, aber nichtsdestotrotz handlungsleitende, mit Gefühl verbundene Idealvorstellung sei: »[We] can feel it as the warm illumination of a horizon imbued with potentiality. […] Queerness is a structuring and educated mode of desire that allows us to see and feel beyond the quagmire of the present« (Muñoz 2009: 1).

Muñoz' »educated mode of desire« führt zu einem weiteren Motiv, von einem Ethischen Begehren zu sprechen, hier mit der Betonung auf *ethisch*. Ohne das Gefühl für die Dimension des Spürbaren zu verlieren – Queerness wird als »warme Erleuchtung« eines Erwartungshorizonts beschrieben (ebd.) –, verlangt er eine gedankliche Grundierung (»educated mode«) dieses Begehrens: Diese Form von Begehren verliert sich nicht in bloßer Leidenschaft, sondern wird von ethischen (also sittlichen) Konzepten vorangetrieben und strukturiert. Obwohl es mir wichtig ist, von Ethischem Begehren als einem Affekt zu sprechen, um Aspekte der Unmittelbarkeit und körperlichen Sensitivität hervorzuheben, unterscheidet es sich damit von denjenigen Affekttheorien, die Affekte als quasi vorbewusstes Einströmen physischer Sensationen begreifen wie etwa die Theorie von Brian Massumi (vgl. Massumi 2002). Die Vorstellung eines Ethischen Begehrens kombiniert eine rationale Einsicht in wünschbare, gerechte/re Welten mit der Dringlichkeit *von* und dem Ausgeliefertsein *an* ein Begehren, das sich sozusagen in der ›Vor-Lust‹

der Erfüllung einer Utopie ergeht, während es sie aber gleichzeitig als virtuelle Energiequelle für die Gegenwart nutzt.

In den letzten Jahren sind sowohl auf aktivistischer als auch auf akademischer Seite (und bezogen auf letztere besonders in den Queer und Gender Studies) Projekte entwickelt worden, die, ohne sich notwendigerweise auf Bloch zu beziehen, einen Geist der Utopie mobilisieren, der der Tatsache Rechnung trägt, dass im Globalen Norden mit einer systemsprengenden Revolution in marxistischer Tradition nicht mehr zu rechnen ist. Trotzdem engagiert sich eine Vielzahl von Aktivist*innen in einem Geflecht politisch radikaler und radikaldemokratischer Initiativen, darunter etwa *Occupy*, *Fridays for Future*, *Internationaler Frauenstreik am 8. März*, *#unteilbar* oder *Black Lives Matter*, die sowohl Gegenwärtiges als auch Zukünftiges re-konfigurieren. Dies betrifft sowohl individuelles Verhalten als auch Formen der gemeinschaftlichen Aktion oder, besser noch, eine *Kohabitation* von beiden.

Diedrich Diederichsen hat beispielsweise darauf hingewiesen, dass junge Umweltschützer*innen alltäglich und sorgfältigst, vielfach vegan, ihren persönlichen ökologischen beziehungsweise CO_2-Fußabdruck reduzieren. Gleichzeitig bilden sie in Wäldern, die von Abholzung bedroht sind, und auf internationalen Konferenzen oder im Rahmen von Platzbesetzungen[3] Adhoc-Gruppen beziehungsweise *affektive Gemeinschaften*[4], die Leib und Leben für eine nachhaltige Zukunft riskieren (vgl. Diederichsen 2021: o.S.).

---

3 Vgl. dazu auch Butlers *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* (Butler 2016), die deren politische Kraft zu beschreiben suchen.

4 Zum Begriff ›affektive Gemeinschaft‹ vgl. meine Fallstudie »Mentale Topologie und affektive Gemeinschaft. Maskulinität im deutschen Frühexpressionismus und seinen Gedichten« (Dietze 2015). Das Konzept geht auf das gleichnamige Modell von Félix Guattari zurück, in dem nicht nur ein kollektives ›Wir‹ zum Tragen kommt, sondern eine »multiplicity within oneself« (Guattari in Jambon/Magnan 1996: 216). Nach Guattaris Vorstellung ist es fruchtbar, wenn Menschen, die in einer handlungsfähigen Gruppe agieren, sich darüber hinaus auch als in sich widersprüchliche Einzelpersonen verstehen. Nur so seien Konformitätsdruck und konstitutive Ausschlüsse zu vermeiden. Ähnlich heißt es im »Manifest für Cyborgs« von Donna Haraway, die Cyborg – Modell für ein Selbst, dessen Handlungsfähigkeit nicht auf Identität und Abgrenzung basiert, sondern auf interner Differenz und Partialität und der gerade daraus resultierenden Möglichkeit, mit anderen über scheinbar festgelegte Grenzen hinweg Bündnisse einzugehen (vgl. Hammer/Stieß 1995: 26ff.) – stehe für »eine andere mögliche Strategie der Koalitionsbildung: Affinität statt Identität. […] Affinität: eine Beziehung auf der Grundlage von Wahl, nicht von Verwandtschaft, die Anziehungskraft einer chemischen Gruppe für eine andere, Begierde« (Haraway 1995b: 40f.).

Solche von Ethischem Begehren angetriebenen (Massen-)Proteste zeitigen aber selten unmittelbare Änderungen, geschweige denn Umstürze. Eva von Redecker sieht das in ihrem Buch *Praxis und Revolution* nicht als Manko, sondern als Element eines neuen Verständnisses von sozialer Revolution. Im Vorwort zur US-amerikanischen Ausgabe führt sie aus: »[Social] revolutions can challenge not just how we are ruled, but who we are, who owns what, how we relate to one another, and how we reproduce our material life« (Redecker 2021: VII). Diese »sozialen Revolutionen« sind nach Redecker in den Zwischenräumen (»interstices«) von Gesellschaften angesiedelt und führen langfristig beziehungsweise nach und nach zu qualitativen Veränderungen, ohne sich jemals von einem einmal erreichten Ergebnis stillstellen zu lassen. Sie begreifen jede Gegenwart als lebendige Aufgabe, die – metaleptisch – von einer (Zukunfts-)Vision beeinflusst ist.

Was solche Bewegungen und Modellbildungen, zu denen auch Harks *Gemeinschaft der Ungewählten* und Isabell Loreys *Demokratie im Präsens* (Lorey 2020) zählen, auszeichnet, ist, dass sie das Wagnis der Vor-Zeitigkeit (man könnte auch sagen: Jenseits-Zeitigkeit) eingehen. Anders gesagt: Sie entziehen sich einer linearen Temporalität von Zielorientierung beziehungsweise einer Verschiebung der ›richtigen Politik‹ in die Zukunft und irritieren damit die Herrschaft eines »chrono-politische[n] Diskursregime[s]« (ebd.: 16). Damit wäre eine weitere Dimension meiner Vorstellung von Ethischem Begehren angesprochen, wobei die Betonung hier auf *Begehren* liegt. Die Politikwissenschaftlerin Anne Norton schreibt in ihrem Aufsatz »Zeit und Begehren« (Norton 1997), dass ein lediglich auf die Zukunft gerichtetes Begehren nach einer besseren Welt in einer Ökonomie des Noch-Nicht die Gegenwart verfehle. Dieser Leerstelle müsse mit einem gegenwärtigen (ich sage: Ethischen) Begehren nach einer »zeitsensible[n] Gerechtigkeit der Freundschaft und des Großmutes, die eine a-zeitliche und unparteiliche Gerechtigkeit übersteigt« (Norton zitiert nach Sandbothe 1997: o.S.) entgegengearbeitet werden.

Illusorisches Ethisches Begehren – Nachzeitigkeiten

Eine andere Form von Ethischem Begehren, ich möchte sie im Gegensatz zum affirmativen das illusorische nennen, hat geradezu gegenläufige Effekte. Auch in der empirischen Sozialforschung, zum Beispiel bei Meinungsumfragen, spielen Momente des Begehrens in ethisch sensiblen Zusammenhän-

gen eine Rolle. Man spricht dort von einem »social desirability bias« (Krumpal 2013), also von statistischen Fehlergebnissen, die durch »Verzerrungen aufgrund sozialer Erwünschtheit« (Gschwend/Juhl/Lehrer 2018: 494) zustande kommen. Der Datenreport des Statistischen Bundesamts weist etwa seit mehreren Jahren aus, dass die Zustimmungswerte für egalitäre Arrangements zwischen den Genusgruppen »Mann« und »Frau« zwischen 70 und 80 % liegen (vgl. Deutschlandfunk 2020). Eine im Jahr 2018 durchgeführte Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung errechnete circa 80 Prozent Zustimmung für Migration (sah aber unter den positiv Antwortenden auch eine »bewegliche Mitte«, die, je nach Kontext, auch weniger aufgeschlossen sein könnte; vgl. Friedrich-Ebert-Stiftung 2019). In Meinungsumfragen fielen die Zustimmungswerte zu rechtspopulistischen Parteien wie der AfD dementsprechend niedriger aus als die späteren Wahlergebnisse, weil auch hier die soziale Erwünschtheit die Antworten – diesmal in die Gegenrichtung – beeinflusste (Gschwend/Juhl/Lehrer 2018: 510).

Die Motive dafür, Antworten in ›ethisch delikaten‹ Feldern auf eine imaginierte soziale Erwünschtheit hin auszurichten, sind dabei unterschiedlich. Ein Teil der Befragten macht wahrscheinlich bewusst falsche Angaben, um eine – erwartete – Missbilligung der Frager*innen zu umgehen (und es ist inzwischen populär geworden, eine solche selbst auferlegte Zensur als ein ›politisch korrektes‹ Redeverbot zu geißeln). Im hier zu entwickelnden Zusammenhang interessieren mich aber eher diejenigen Personen, die (von) sich ein moralisch hochstehendes Selbstbild zeigen wollen, und/oder diejenigen, die von der Sehnsucht angetrieben werden, dass sie gern ein solches hätten – dies aber nur dann, wenn es ihre eigenen Interessen nicht stört.

Man könnte solche Haltungen unter die Begriffe der Angst und der Hoffnung sortieren. Bloch stellte 1961 in seiner Tübinger Antrittsvorlesung »Kann Hoffnung enttäuscht werden?« (Bloch 1965) einen Zusammenhang zwischen diesen beiden Affektfeldern her, indem er – jedenfalls zitiert ihn so Muñoz – in einem Atemzug vom »Affekt der Hoffnung« (»hope's affect«) und seinem »Pendant Angst« (»with it's pendant fear«) sprach (Bloch 1998: 341, zit.n. Muñoz 2009: 3). Dieses Pendant der Hoffnung – die Angst – kann möglicherweise bei denjenigen lokalisiert werden, die in den zitierten Umfragen opportunistisch geantwortet haben, deren angebliches Ethisches Begehren also eine Art Maskerade war.

Dafür spricht, dass es in den letzten Jahren immer wieder zu Ausbrüchen von Ressentiments der Ausgrenzung und Intoleranz kommt, auch kulturelle Paniken genannt. So wurde es beispielsweise über die politische Rechte

hinaus salonfähig, sich über einen angeblichen »Genderismus« zu mokieren (vgl. kritisch Hark/Villa 2015), und um das Jahr 2020 verstärkte sich eine kulturelle Panik rund um gendergerechte Sprache, die quer durch die Gesellschaft selbsternannte Sprachretter mobilisiert.[5] Der Kopftuchstreit zum Beispiel (vgl. kritisch etwa Amir-Moazami 2007) erregte die Gesellschaft über Jahre. Der Eindruck, dass solche Kulturkämpfe scheinbar anlasslos ausbrechen und der statistisch erhobenen Stimmungslage widersprechen, ergibt sich aus dem oben entwickelten *social desirability bias*.

Inzwischen hat der politische Kampf um Gender- und Race-Gerechtigkeit erste Erfolge hervorgebracht. Die daraus entstandene neue Präsenz *von* (und auch Konkurrenz *mit*) ›Anderen‹ bringt Affekte hervor, die lange vom Konformismus dieses Verzerrungsfaktors verdeckt gewesen sein mögen, jetzt aber einem Gefühl des Bedrohtseins Platz machen. Eine *Politik mit der Angst* (Wodak 2016; vgl. auch Bargetz 2018) ist die Folge. Zentral an dieser Angst ist dabei, dass sie sich ihre Objekte des Schreckens selbst erzeugen muss. Sara Ahmed schreibt in *The Cultural Politics of Emotion* im Kapitel »Affective Politics of Fear«, dass Angst keine bereits existierenden Grenzen verteidige, sondern sich diese im Rahmen von Fluchtbewegungen des sich fürchtenden Subjekts erst konstruiere (vgl. Ahmed 2004: 67). Dämonisierungen/Pathologisierungen wie »Gender-Wahnsinn« zeugen von der psychischen – oder sagen wir besser: sozialpsychologischen – Konstruktion von Abwehrfigurationen (vgl. Dietze 2017: 221-230).[6]

Die unfriedliche Koexistenz von nach außen hin toleranter Selbstaussage und Ausbrüchen »gruppenbezogene[r] Menschenfeindlichkeit« (Heitmeyer 2006) gegenüber sogenannten Migrant*innen kann auch als ein Phänomen *nachzeitiger Affekte* beschrieben werden: ein Abwehraffekt war zwar sofort vorhanden, konnte sich aber nicht zeitgleich mit der Wahrnehmung migrantisierter Menschen äußern. Ein späterer Anlass, wie zum Beispiel die Kontroverse um gendergerechte Sprache, lässt dann den vormals unterdrückten Affekt zutage treten. Der abstrakten Zustimmung zu mehr Gerechtigkeit, die in der weißen (cis-)heteronormativen bürgerlichen *Dominanzkultur* (Rommelspacher 1995) mehrheitlich behauptet wird, liegt demzufolge kein tatsächli-

---

5 Die Front erstreckt sich von der Boulevardpresse über Fernseh-Comedians wie Dieter Nuhr bis hin zu akademischen Schwergewichten, die Denkschriften und Petitionen zur ›Rettung der Sprache‹ verfassen (vgl. exemplarisch Eisenberg 2021).

6 Mein Begriff der »Dämonisierung« orientiert sich hier an seiner Verwendung in dem Sammelband *Die Dämonisierung der Anderen* (Castro Varela/Mecheril 2016).

ches Ethisches Begehren nach deren Verwirklichung zugrunde. Das ist auch nicht nötig: Sowohl »hegemoniale Männlichkeit« (Connell 1999) als auch die »property of whiteness« (Harris 1993) wirken weiterhin als stille Norm beziehungsweise als »phantasmatischer Besitz« (»phantom possession«, Redecker 2020), das heißt, sie wurden und werden nicht (oder kaum) wahrgenommen und bleiben deshalb unangefochten.

Wenn man allerdings nur der Abwehr Affektcharakter zuspricht, wie es vielfach in der affektpolitisch inspirierten Kritik des Rechtspopulismus geschieht, wird der Wunsch nach Gerechtigkeit reduktionistisch auf die Seite der Vernunft geschlagen, während man damit gleichzeitig Anwürfe unterstützt, linke Bewegungen strebten nach einer Erziehungsdiktatur und pflegten einen Verbotswahn. Solche Positionen weisen denjenigen, die auf eine bessere Welt hoffen und sie auch in ihrem gegenwärtigen (Gefühls-)Leben konkretisieren, eine Politik der Kälte zu, die, abgetrennt von Gefühlen, die Herzen der Menschen nicht treffe. Dem entgegenzutreten erscheint mir umso wichtiger, als die extreme und weniger extreme Rechte ihrerseits Affekte als unabweisbare (und damit berechtigte) Gefühlsstürme in Gänze für sich zu reklamieren sucht; man denke hier an Begriffe wie ›Wutbürger‹ und an das philosophische Geraune um die »Urkraft des Thymischen«, das als eine angeblich Kultur schaffende »Potenz des Zorns« verstanden wird (vgl. Sloterdijk 2012).[7]

Bloch spricht im *Prinzip Hoffnung* von »Abwehraffekten« (Angst, Neid, Zorn, Verachtung, Hass), denen er indes »Zuwendungsaffekte« (Behagen, Großmut, Verehrung, Liebe) entgegensetzt, die er unter die »Erwartungsaffekte« rechnet (vgl. Bloch 1959: 81). Diesen Zuwendungsaffekten kann man auch das, was hier »affirmatives Ethisches Begehren« genannt wird, beiordnen. Bloch spricht im Weiteren von einem »Sehnsuchts- also Selbstaffekt, [...] bei all dem stets [sich] die Hoffnung« nähre (vgl. ebd.: 83). Hoffnung wird

7 Hier wird der Affekt Wut aus dem Terrain eines privaten Ressentiments herausgerückt, philosophisch geadelt und praktisch legitimiert. Sloterdijks ehemaliger wissenschaftlicher Mitarbeiter Marc Jongen bemüht sich, das Thymische in den theoretischen Korpus der AfD einzubringen, als deren ›Parteiphilosoph‹ er gilt. Jongen stellt einen Zusammenhang her zwischen Migration und einer sich daraus ergebenden Notwendigkeit, das Thymische der einheimischen Bevölkerung zu stärken. Migration sei eine »Invasion der Stressoren«, ein »Akt der Gewalt« gegen die »psycho-soziale Integrität« des deutschen Volkes. Vgl. dazu ausführlicher meine dahingehende Analyse in *Sexueller Exzeptionalismus. Überlegenheitsnarrative in Immigrationsabwehr und Rechtspopulismus* (Dietze 2019), der auch die genannten Zitate entnommen sind.

hier als gegenwartswirksame Energie verstanden. Ein weiterer Philosoph der Hoffnung – man könnte auch sagen: einer präsentistischen Revolution –, Herbert Marcuse, wünschte sich 1969 »a break with the familiar, the routine ways of seeing, hearing, *feeling*, understanding things so that the organism may become receptive to the potential forms of a nonaggressive, non exploitative world« (Marcuse 1969: 6, Hervorhebung: GD). An Marcuse anknüpfend entwirft Daniel Loick in »21 Theses on the Politics of Forms of Life« eine revolutionäre Praxis, die bessere Argumente und Glücksversprechen als die bisherigen brauche, »but also different drives and desires« (Loick 2017: 793).

Hier wird vielstimmig die Existenz eines emotiven Kerns von politischen Bewegungen für eine bessere Welt betont. Ethik, Gefühl und physische Sensation zusammenzubinden ermöglicht die Lehren vom richtigen Handeln von den Kathedern der Moralphilosophie in die Arenen des ›wirklichen Lebens‹ zu ziehen. Ethisches Begehren für eine gerechtere Welt auf der Affektebene anzusiedeln und positiv-affirmativ in Anspruch zu nehmen, bedeutet eine Öffnung von Energiequellen, die aufgrund der Vernunftfixiertheit vieler Politikstrategien sonst nicht angezapft werden können. Überzeugen kann dann ein Akt der Verführung sein, Verweigerung kann Verhältnisse zum Tanzen bringen und einen Konflikt zu gewinnen kann heitere Surplus-Energie für den nächsten Konflikt hervorrufen. Die Wortwurzel von Emotion geht auf das lateinische emovere (herausbewegen) zurück. In diesem Sinne wird hier Ethisches Begehren als eine affektive Bewegung aus schlechten Verhältnissen verstanden. Prinzipiell ist ein solches Verständnis von Ethik genderneutral. Es hat aber in der feministischen Affekttheorie eine besondere Heimat gefunden, weil sich aus der strukturellen Benachteiligung vieler weiblichen und/oder queerer Menschen ein spezifisches Begehren nach Gerechtigkeit herausgebildet hat.

Literatur

Ahmed, Sara (2004): The Cultural Politics of Emotion, Edinburgh.

Amir-Moazami, Schirin (2007): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich, Bielefeld.

Bargetz, Brigitte (2015): »The Distribution of Emotions: Affective Politics of Emancipation«, in: Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy 30 (3), S. 580-596.

Bargetz, Brigitte (2018): »Politik und Angst. Oder: homo neuroticus und der Spuk nationaler Souveränität«, in: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 48 (190), S. 73-90.

Bloch, Ernst (1959): Das Prinzip Hoffnung. Bd. 1, Frankfurt a.M.

Bloch, Ernst (1965): »Kann Hoffnung enttäuscht werden?«, in: ders.: Literarische Aufsätze, Frankfurt a.M., S. 385-392.

Bloch, Ernst (1998): Literary Essays, Stanford.

Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M.

Butler, Judith (2016): Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Berlin.

Castro Varela, María do Mar/Mecheril, Paul (Hg.) (2016): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart, Bielefeld.

Connell, Raewyn (1999): Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten, Opladen.

Deutschlandfunk (2020): »Männer in neuen Rollen/'In das Geschlechterverhältnis ist Bewegung gekommen‹. Michael Meuser im Gespräch mit Pascal Fischer«, https://www.deutschlandfunk.de/maenner-in-neuen-rollen-in-das-geschlechterverhaeltnis-ist-100.html (23.11.2021).

Diederichsen, Diedrich (2021): »Am Stammtisch der Sachlichkeit: markiertes Sprechen in Deutschland«, in: Merkur – Zeitschrift für europäisches Denken 868, https://www.merkur-zeitschrift.de/2021/08/24/am-stammtisch-der-sachlichkeit-markiertes-sprechen-in-deutschland/ (23.11.2021).

Dietze, Gabriele (2015): »Mentale Topologie und affektive Gemeinschaft. Maskulinität im deutschen Frühexpressionismus und seinen Gedichten«, in: sub\urban. zeitschrift für kritische stadtforschung 3 (2), S. 43-66.

Dietze, Gabriele (2017): Sexualpolitik. Verflechtungen von Race und Gender, Frankfurt a.M./New York.

Dietze, Gabriele (2019): Sexueller Exzeptionalismus. Überlegenheitsnarrative in Immigrationsabwehr und Rechtspopulismus, Bielefeld.

Dietze, Gabriele/Haschemi Yekani, Elahe/Michaelis, Beatrice (2018): »Modes of Being vs. Categories: Queering the Tools of Intersectionality«, in: Greta Olson/Daniel Hartley/Regina Leonie Schmid (Hg.), Beyond Gender: An Advanced Introduction to Futures of Feminist and Sexuality Studies, Abingdon/New York, S. 117-136.

Dietze, Gabriele/Haschemi Yekani, Elahe/Michaelis, Beatrice (2021): »Seinsweisen oder Kategorien: Intersektionalität und ihre Methoden queeren«, in: Astrid Biele Mefebue/Andrea Bührmann/Sabine Grenz (Hg.), Hand-

buch Intersektionalitätsforschung, Wiesbaden, https://doi.org/10.1007/978-3-658-26613-4_8-1 (24.11.2021).

Eisenberg, Peter (2021): »Die Zerstörung des Deutschen«, in: Die Welt vom 10.08.2021, https://www.welt.de/kultur/plus233017189/Gendern-und-Standardsprache-Die-Zerstoerung-des-Deutschen.html (23.11.2021).

Friedrich-Ebert-Stiftung (2019): »Umfrage: Was die Deutschen über Migration denken«, https://www.fes.de/themenportal-flucht-migration-integration/umfrage-was-die-deutschen-ueber-migration-denken (23.11.2021).

Gimmler, Antje/Sandbothe, Mike/Zimmerli, Walther (Hg.) (1997): Die Wiederentdeckung der Zeit. Reflexionen – Analysen – Konzepte, Darmstadt.

Gschwend, Thomas/Juhl, Sebastian/Lehrer, Roni (2018): »Die ›Sonntagsfrage‹, soziale Erwünschtheit und die AfD: Wie alternative Messmethoden der Politikwissenschaft weiterhelfen können«, in: Politische Vierteljahresschrift – German Political Science Quarterly 59 (3), S. 493-519.

Gugutzer, Robert (2006): »Leibliches Verstehen: zur sozialen Relevanz des Spürens«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.): Soziale Ungleichheit, Kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004, Frankfurt a.M., S. 4536-4546.

Hammer, Carmen/Stieß, Immanuel (1995): »Einleitung«, in: Haraway, Die Neuerfindung der Natur, S. 9-31.

Haraway, Donna (1995a): Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt a.M./New York.

Haraway, Donna (1995b): »Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften«, in: dies., Die Neuerfindung der Natur, S. 33-72.

Hark, Sabine (2021): Gemeinschaft der Ungewählten. Umrisse eines politischen Ethos der Kohabitation, Berlin.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (Hg.) (2015): Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld.

Harris, Cheryl I. (1993): »Whiteness as property«, in: Harvard Law Review 106/8, S. 1707-1791.

Heitmeyer, Wilhelm (2006): »Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Gesellschaftliche Zustände und Reaktionen in der Bevölkerung aus 2002 bis 2005«, in: ders. (Hg.), Deutsche Zustände. Folge 4, Frankfurt a.M., S. 15-36.

Jambon, Jean-Charles/Magnan, Nathalie (1996): »Toward a New Perspective on Identity: An Interview with Félix Guattari«, in: Gary Genosenko (Hg.), The Guattari Reader, Oxford/Cambridge, S. 215-217.

Krumpal, Ivar (2013): »Determinants of social desirability bias in sensitive surveys: a literature review«, in: Quality & Quantity 47/4, S. 2025-2047.

Loick, Daniel (2017): »21 Theses on the Politics of Forms of Life«, in: Theory & Event 20/3, S. 788-303.

Lorey, Isabell (2020): Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart, Berlin.

Marcuse, Herbert (1969): An Essay on Liberation, Boston.

Massumi, Brian (2002): Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation, Durham/London.

Muñoz, José Esteban (2009): Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity, New York/London.

Norton, Anne (1997): »Zeit und Begehren«, in: Gimmler/Sandbothe/Zimmerli (Hg.), Die Wiederentdeckung der Zeit, S. 162-177.

Redecker, Eva von (2018): Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels, Frankfurt a.M.

Redecker, Eva von (2020): »Ownership's Shadow: Neoauthoritarianism as Defense of Phantom Possession«, in: Critical Times. Interventions in Global Critical Theory 3/1, S. 33-67.

Redecker, Eva von (2021): Praxis and Revolution. A Theory of Social Transformation, New York.

Rommelspacher, Birgit (1995): Dominanzkultur. Texte zur Fremdheit und Macht, Berlin.

Sandbothe, Mike (1997): »Einleitung«, in: ders./Gimmler/Zimmerli (Hg.), Die Wiederentdeckung der Zeit, https://www.sandbothe.net/179.html (23.11.2021).

Sloterdijk, Peter (2012): Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch, Frankfurt a.M.

Wodak, Ruth (2016): Politik mit der Angst. Zur Wirkung rechtspopulistischer Diskurse, Wien.

Zu einigen Erkenntnismitteln für eine ›verstehende‹ empirische Frauen- und Geschlechterforschung

Irene Dölling

Zu den Eigenheiten der in den 1970er Jahren entstandenen Neuen Frauenbewegung gehörte das *consciousness raising*: Frauen organisierten sich in Gruppen, um durch den Austausch ihrer alltäglichen Erfahrungen über ihre Lebensumstände gemeinsam ein Bewusstsein über sich selbst, ihre Körper, ihre materiellen und emotionalen Abhängigkeiten und ihr Verstricktsein in Machtverhältnisse zu gewinnen mit dem Ziel, Selbstbewusstsein und eine nicht-entfremdete Subjektivität zu entwickeln (vgl. Ergas 1995: 572ff.; Lenz 2008: 26ff.). Für die Studentinnen und Wissenschaftlerinnen an den Universitäten, die sich in der Neuen Frauenbewegung engagierten, waren »Seminar und Frauengruppe« zunächst dasselbe (Prokop zit. in Hark 2005: 225). Zugleich war es ihre spezifische, widersprüchliche Verortung im Wissenschaftsfeld – ihre diskriminierte Positionierung einerseits, ihr Eingebundensein in und ihre Zustimmung zu den Spielregeln des Feldes andererseits –, die wichtige Impulse für das Entstehen der Frauenforschung gab, deren Anliegen es unter anderem war, der Frauenbewegung theoretisch fundiertes Wissen über den Zusammenhang zwischen individuellen Erfahrungen und historisch-gesellschaftlichen Zusammenhängen zur Verfügung zu stellen. Ging es zunächst darum, Frauen als das historisch in allen Gesellschaften benachteiligte Geschlecht, aber auch als (vergessene, verleugnete) Akteurinnen in Wirtschaft, in Politik, Wissenschaften, Künsten sichtbar und auf diesbezügliche Leerstellen in der Wissenschaft aufmerksam zu machen, wurden mit zunehmender Professionalisierung und Institutionalisierung Erkenntnismittel erarbeitet, die es ermöglichen, die differenzierten historisch-gesellschaftlichen Wirkungen von ›Geschlecht‹ zu erforschen und auf den Begriff zu bringen: als eigenlogischen Modus zur Konstituierung sozialer

Wirklichkeiten, zur Herstellung, Institutionalisierung und Normalisierung sozialer Ungleichheiten, von Machtgefällen und Herrschaftsformen sowie als grundlegendes Visions- und Divisionsprinzip (Bourdieu) in der Kosmologie der Klassifikationen, die in einer jeweiligen Gesellschaft die kollektive wie individuelle Welt- und Selbstsicht prägen. Auch wenn über die Jahre der unmittelbare Zusammenhang von Frauenbewegung und Frauen- und Geschlechterforschung weitgehend verloren ging, stellte sich insbesondere für die empirische Richtung der letzteren das Problem, wie das gewonnene wissenschaftliche Wissen und das praktisch-alltägliche Erfahrungswissen (von Frauen), das ja – quasi als Erbe des *Consciousness Raising* – Ausgangspunkt für Subjektwerdung und emanzipatorisches Handeln sein sollte, zueinander ins Verhältnis zu setzen sind. Es galt, nicht dem Irrtum zu verfallen, dass »die Konstruktionen, die der Wissenschaftler [sic!] produzieren muss, um die Praktiken zu verstehen, […] das bestimmende Prinzip dieser Praktiken wären« (Bourdieu 1998, 210). Was also macht die Besonderheit von Erfahrungswissen aus? Wie kann wissenschaftlich erforscht werden, wie und warum Frauen und Männer, beziehungsweise Individuen vielerlei Geschlechts, Geschlechtsklassifikationen in ihrem praktischen Tun einsetzen? Wie kann dabei vonseiten der Forschenden vermieden werden, ›Geschlecht‹ als etwas Gegebenes, beständig Reproduziertes vorauszusetzen und damit unter der Hand den Deutungsgehalt von Geschlechtsklassifikationen zu reifizieren?

Zu den Erkenntnismitteln, die von der empirischen Frauen- und Geschlechterforschung für den Umgang mit diesen Problemen entwickelt beziehungsweise aus einer gendersensiblen Perspektive erweitert wurden, zählen zum einen ein praxeologisches Verständnis der Art und Weise, wie die soziale Welt im Handeln von Menschen hervorgebracht wird, und zum anderen ein differenziertes Verständnis der verschiedenen Formen von Geschlechterwissen, das in diesem alltäglichen Tun ›ins Spiel‹ gebracht wird beziehungsweise werden kann.

Nach praxeologischem Verständnis sind Individuen nicht Ausführende vorgegebener sozialer Rollen, sondern in einem historisch-konkreten Raum mit seinen spezifischen Feldern positionierte AkteurInnen, die in ihrem Handeln ihre soziale Welt herstellen und reproduzieren. Sie tun dies mit einem praktischen Sinn (Bourdieu), also mittels eines *modus operandi*, der es ihnen ermöglicht, in der Vielfalt und jeweiligen Besonderheit tausendfacher alltäglicher Handlungen, in Beziehung zu und in Kooperation mit anderen mit einer gewissen Regelhaftigkeit zu agieren. Diese Logik der Praxis erschließt

sich durch den Habitus, dieses, wie Bourdieu es formuliert hat, »System dauerhafter und übertragbarer Dispositionen« (Bourdieu 1987: 98), also von Klassifikationen, Wertungs- und Deutungsschemata, die im praktischen Handeln als »Organisationsprinzip« (vgl. Bourdieu 1985: 152) wirksam werden. Die Besonderheit des Habitus ist es, *körperliche Erkenntnis* zu sein, ein *Gewohnheitssinn,* der sich durch das praktische Bewegen des physischen Körpers in einem sozialen Raum beziehungsweise seinen Feldern herausbildet und der es ermöglicht, aus einer Situation heraus ihre Bedeutung zu erfassen und angemessen zu reagieren. Und dieser physische Körper ist immer schon ein gewordener, ein sozialer Körper, der sich sozial-kulturelle Klassifikationen, Wahrnehmungs- und Deutungsmuster einverleibt hat. Durch diese Einverleibung erlangen Letztere eine quasi natürliche, doxische, das heißt selbstverständliche, tendenziell unhinterfragbare und in der Regel in der praktischen Anwendung nicht hinterfragte Qualität. Die habitualisierten, einverleibten Klassifikationen (zu deren mächtigsten die Geschlechtsklassifikation gehört) bewirken mit ihrer symbolischen Gewalt ein »doxisches Akzeptieren« (vgl. Bourdieu 1997: 205) der Welt mit ihren Ungleichheiten und Herrschaftsformen. Zugleich ist der Habitus nicht determiniert durch die soziale Realität, auf die er ausgerichtet ist und in deren Grenzen er nur seine Kraft entfalten kann. Dank seiner spezifischen material-körperlichen Existenz weist er eine Eigenlogik und Dynamik gegenüber den geschichtlich-sozialen Bedingungen auf, in deren Grenzen er sich bildet – und darin liegen auch die Möglichkeiten für Veränderungen im praktischen Handeln der AkteurInnen. Zum einen zeichnen sich die inkorporierten Visions- und Divisionsprinzipien durch eine Logik des Ungefähren und Verschwommenen aus. Das heißt die Klassifikationen, die von den AkteurInnen zur Deutung und Gestaltung einer Situation eingesetzt werden, sind variabel und inkonsistent, sie passen sich, weil sie keine eindeutigen Festlegungen zwischen Dingen und Deutungen sind, aktiv den jeweiligen Situationen an und können potenziellen Antizipationen Raum geben. Zum anderen kann – gerade in Zeiten sozialer Umbrüche oder Krisen – die Erfahrung, dass angesichts neuer An- und Herausforderungen bisherige Klassifikationen nicht mehr ›passen‹, dazu führen, dass von AkteurInnen bisher ungenutzte, weil bislang sozial nicht gefragte, habituelle Ressourcen abgerufen werden, die es ihnen ermöglichen, durch Veränderungen/Modifikationen ihrer ›Sicht auf die Welt‹ (sich verändernde) Bedingungen aufzusuchen, von diesen affiziert zu werden und sie, wenn sie ihrem Habitus entgegenkommen, aktiv zu gestalten.

Für die empirische Frauen- und Geschlechterforschung gibt die Theorie der Praxis daher einige wichtige methodologische Anregungen für das ›Verstehen‹, wie Geschlechtsklassifikationen im alltäglichen Handeln eingesetzt werden (können).

Zunächst einmal folgt aus einer praxeologischen Sichtweise, von einem »methodologischen Egalitarismus« (Celikates 2009: 182) auszugehen, das heißt von der Gleichrangigkeit von wissenschaftlichem und Erfahrungswissen. Die Qualität und Wirkung praktischer Wissensformen (zum Beispiel der Geschlechtsklassifikationen) ist in der empirischen Forschung strikt bezogen auf die sozialen Kontexte beziehungsweise Praxen zu bestimmen, in denen sie sich bewähren und für die Agierenden Sinn machen, und nicht im Vergleich zu wissenschaftlichen Erkenntnissen, die in anderen sozialen Kontexten produziert werden und Anerkennung finden. Alltagswissen ist daher auch kein ›falsches Bewusstsein‹, das mittels Aufklärung durch (wissenschaftliche) ExpertInnen zu ändern ist. Es ist vielmehr in seiner *praktischen Reflexivität,* das heißt in der Widersprüchlichkeit von selbstverständlicher Akzeptanz des Bestehenden einerseits, dem kritischen »Scharfblick der Ausgeschlossenen« (Bourdieu 1997: 196) andererseits zu untersuchen.

Aus der Logik der Praxis folgt, dass Geschlechtsklassifikationen von den Agierenden nicht starr, sondern strategisch, der jeweiligen Situation und den individuellen Interessen und Leidenschaften angemessen, eingesetzt werden. Sie dienen dabei nicht nur der Sinngebung jeweiliger (ungleicher) Beziehungen zwischen den Geschlechtern, sondern können auch – quasi in »praktische[r] Intersektionalität« (Dölling/Krais 2007: 22) – für die Bezeichnung, Rechtfertigung, ›Naturalisierung‹ anderer sozialer Ungleichheiten aktiviert werden.[1]

Empirische Frauen- und Geschlechterforschung kann allerdings nicht bei der Analyse konkreter Situationen und den dabei beobachtbaren Formen der Vergeschlechtlichung stehen bleiben. Um zu ›verstehen‹, warum und wie Agierende Geschlechtsklassifikationen in der praktischen Gestaltung einer Situation einsetzen, ist eine genaue Rekonstruktion des sozialen Raums, seiner sozialen Felder und ihrer (hierarchischen) Beziehungen zueinander, ihrer internen Kräfteverhältnisse und Machtstrukturen sowie der Anforderungen an die Handlungsfähigkeit der konkret positionierten AkteurInnen notwendig. Nur dann kann hinreichend erfasst werden, welche Möglichkeiten diese

1 »Wie wird Rasse in der Modalität von Sexualität gelebt? Wie wird das soziale Geschlecht in der Modalität von Rasse gelebt?« (Butler 1994: 134).

jeweils haben, mit ihren Fähigkeiten und Kompetenzen Anerkennung zu finden beziehungsweise ›Trümpfe‹ in der Hand zu haben, mit denen sie erfolgreich agieren können. Und nur dann lässt sich hinreichend erklären, warum zum Beispiel einer/r Geschlechtsklassifikationen einsetzt, um eine untergeordnete Position für sich akzeptabel zu machen, oder auch, wenn die Bedingungen dafür günstig sind, bestimmte Formen von Geschlechterwissen ins Spiel bringt, um die eigene Position zu verbessern.

Deshalb ist es für die empirische Frauen- und Geschlechterforschung auch unerlässlich, zu beachten, welche Formen von objektiviertem Geschlechterwissen im jeweiligen Feld aktuell anerkannt sind und von wem biographisch erworbene subjektive Ressourcen als erfolgversprechend ins Spiel gebracht werden können.

Grob lassen sich drei Formen von objektiviertem Geschlechterwissen ausmachen:

Zum Ersten das *Alltags- und Erfahrungswissen*, das durch Deutungsschemata, kulturelle Stereotype etc. dominiert und im Handeln in der Regel unbewusst-unreflektiert eingesetzt wird; zum Zweiten das in speziellen *Institutionen* (Wissenschaft, Recht, Religion) hervorgebrachte Wissen, das in relativer Distanz zu praktischen Handlungsorientierungen (als Orthodoxie beziehungsweise in den Wissenschaften als konkurrierendes Expertenwissen) existiert; und zum Dritten das in Medien, über Verbände, Bewegungen, Parteien etc. *popularisierte* (zum Beispiel rechtliche, wissenschaftliche) Wissen, das Deutungsangebote für Individuen und Gruppen bereitstellt und auch als Vermittler zwischen Alltags- und Expertenwissen fungiert (vgl. Dölling 2005).

Biographisch bilden die Individuen in den ihnen zugänglichen Feldern und den darin eingenommenen Positionen einen Vorrat an Geschlechterwissen aus, den sie als subjektive Ressource situativ in gegebenen beziehungsweise sich verändernden Bedingungen, Anforderungen sowie mikropolitischen Kämpfen um Macht, Anerkennung, Status einsetzen (können). Dieses individuelle Geschlechterwissen erschöpft sich dabei keineswegs in inkorporierten, spontan-unbewusst eingesetzten Geschlechtsklassifikationen. Es weist in modernen Gesellschaften und in dem Maße, wie komplexes und sich schnell änderndes Wissen lebensweltlich relevant wird, kognitive, reflektierte Elemente auf: Wissenschaftliches und medial vermitteltes Geschlechterwissen geht in ›Alltagstheorien‹ ein, mit denen AkteurInnen praxisnah ihre Welt reflektieren und deuten. In welchem Maße dies geschieht, von wem ein solch komplexes Geschlechterwissen ausgebildet wird, ob es im jeweiligen Feld als Ressource für Statusverbesserung beziehungsweise

für Veränderungen der dominanten Werte oder Spielregeln fungiert, ist nur in aufwendiger empirischer Forschung, in der fall- und feldspezifische Analysen zueinander ins Verhältnis gesetzt werden, herauszufinden (vgl. Andresen, Dölling, Kimmerle 2003). Zwar sind die Ergebnisse solcherart empirischer Forschung jeweils ›nur‹ Momentaufnahmen in einem Prozess, aus denen keine vorschnellen Schlüsse zum Beispiel darüber zu ziehen sind, ob Geschlechtsklassifikationen tatsächlich an Bedeutung verlieren oder (zunächst) lediglich eine »rhetorische Modernisierung« (vgl. Wetterer 2003) statthat und die strukturellen Geschlechterungleichheiten unangetastet bleiben. Andererseits kann nur in empirischen Forschungen aufgezeigt werden, ob, wie, an welchen Konfliktpunkten AkteurInnen beginnen, bislang selbstverständliche Weltsichten und Sinngebungen in Frage zu stellen. Das empirisch gewonnene wissenschaftliche Wissen darüber kann, wenn die Bedingungen günstig sind, vor allem vermittelt über seine mediale Popularisierung dazu betragen, diesen Veränderungen/Verschiebungen öffentliche Aufmerksamkeit, das heißt punktuell-individuellen Erfahrungen eine ihre Singularität überschreitende Anerkennung zu verschaffen. Mit ihren über die Jahrzehnte erarbeiteten Erkenntnismitteln hat sich die empirische Frauen- und Geschlechterforschung operationalisierbare Instrumente geschaffen, die das ›doing gender‹ in der interaktiven Praxis verstehbarer machen und den Blick schärfen für Verschiebungen, Umdeutungen, die (bisher) Un-Mögliches denk- und machbar erscheinen lassen und erklären, wie Neues in die Welt kommt/kommen kann.

Literatur

Andresen, Sünne/Dölling, Irene/Kimmerle, Christoph (2003): Verwaltungsmodernisierung als soziale Praxis. Geschlechter-Wissen und Organisationsverständnis von Reformakteuren, Opladen.

Bourdieu, Pierre (1985): »Der Kampf um die symbolische Ordnung. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Axel Honneth, Hermann Kocyba und Bernd Schwibs«, in: Ästhetik und Kommunikation, 16. Jg., Nr. 61/62, S. 142-164.

Bourdieu, Pierre (1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M.

Bourdieu, Pierre (1997): Die männliche Herrschaft, in: Irene Dölling/Beate Krais (Hg.), Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Frankfurt a.M., S. 153-217.

Bourdieu, Pierre (1998): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt a.M.

Butler, Judith (1994): »Phantasmatische Identifizierung und die Annahme des Geschlechts«, in: Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Politik, Frankfurt a.M., S. 101-138.

Celikates, Robin (2009): Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie (Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie Bd. 13), Frankfurt a.M., New York.

Dölling, Irene (2005): »›Geschlechter-Wissen‹ – ein nützlicher Begriff für die ›verstehende‹ Analyse von Vergeschlechtlichungsprozessen?«, in: Zeitschrift für Frauenforschung und Geschlechterstudien 23/1+2, S. 44-62.

Dölling, Irene/Krais, Beate (2007): »Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis: Ein Werkzeugkasten für die Frauen- und Geschlechterforschung«, in: Ulla Bock/Irene Dölling/Beate Krais (Hg.), Prekäre Transformationen. Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis und ihre Herausforderungen für die Frauen- und Geschlechterforschung. Querelles. Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung, Bd. 12, Göttingen, S. 12-38.

Ergas, Yasmine (1995): »Der Feminismus der siebziger Jahre«, in: Georges Duby/Michelle Perrot (Hg.), Geschichte der Frauen, Bd. 5, Frankfurt a.M., S. 559-581.

Hark, Sabine (2005): Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus, Frankfurt a.M.

Lenz, Ilse (Hg.) (2008): Die Neue Frauenbewegung in Deutschland. Abschied vom kleinen Unterschied. Eine Quellensammlung. Wiesbaden.

Wetterer, Angelika (2003): »Rhetorische Modernisierung. Das Verschwinden der Ungleichheit aus dem zeitgenössischen Differenzwissen«, in: Gudrun-Axeli Knapp/Angelika Wetterer (Hg.), Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II. Münster, S. 286-319.

Le Corps Lesbien wird 50. Radikales Wieder-Lesen und eine Hommage an Monique Wittig

Hanna Hacker

Let's not »remember« her.
(Wiegman 2007: 515)

1973 publiziert die Schriftstellerin, Übersetzerin und feministische Aktivistin Monique Wittig ihr späterhin berühmtes Buch mit dem Titel *Le Corps lesbien*. Das fertige Manuskript mochte sie zuvor eineinhalb Jahre lang keinem Verleger zeigen.

Le Corps lesbien wurde als *nouveau roman* rezipiert oder auch als lyrische Collage. Es gibt darin keine lineare Narration. Handlungstragend ist das bald viel zitierte durchgestrichene i/ch, m/ir, m/eine und das Gegenüber, du.[1]

Es kostet Kraft, nachzuzeichnen, was mit m/ir und dir passiert; was i/ch und du in Angriff nehmen und was beide geschehen lassen. Sie häuten, zerstückeln, verschlingen die Knochen, die Muskeln, die Weichteile, die Schleimhäute, Geschlechtsteile und Gedärme der jeweils anderen Person, sie speien sie aus, blähen sich auf, wandeln grotesk ihre Formen und nehmen zuweilen Tiergestalt an; jedes anatomische Fragment wird blutig extrahiert, sie reißen einander die Zähne und Augen aus, Körpersäfte spritzen und fluten, Gestank umgibt sie, Angst und Kälte, sie schreien, brüllen und heulen. Es schmerzt, es ist gewaltvoll, i/ch und du verbindet dabei nicht allein intensives Begehren, sondern zugleich anrührende Liebessehnsucht. Epitheta glimmen auf und verglühen: m/eine sehr Begehrte, m/eine Strahlende, m/eine Unaussprechliche, m/eine so sehr Geliebte, m/eine sehr Niederträchtige. Für Momente

1 Im französischen Original (Wittig 2020 [1973]) ist es »j/e«, »m/oi«, »m/a« usw.; im Englischen I, m/e, m/y usw. (Wittig 1986b [1975b]). Ich zitiere im Folgenden zumeist nach der deutschen Übersetzung von Gabriele Meixner (Wittig 1977); zur Übersetzung vgl. auch Meixner 2012.

fühlen sich die Begegnungen zart und leicht wie ein Windhauch an, wie Gefieder. Der Ort ist eine Insel, es gibt eine Stadt und ein Schiff, das von Gehenna, der Hölle, vom »schwarzen Erdteil« auf die Insel zufährt (Wittig 1977: 15 u.a.). Die Zeit ist immer Gegenwart; präsent sind weitere Personen, alle mit ausschließlich weiblichen Pronomina, in Gruppen. Diese feiern Mondfeste, entzünden Kerzen, betätigen sich als Fischerinnen. Blumen wachsen hier auch, Anemonen, Löwenmäuler, Dahlien, Lilien, Narzissen, Tulpen.

Der Schock der Worte

Monique Wittig war Mitte, Ende dreißig, als sie *Corps lesbien* schrieb. Eine bereits preisgekrönte Schriftstellerin und Marcuse-Übersetzerin, stand sie damals ganz am Beginn ihres sehr exponierten Engagements in der Gründungsphase des französischen *Mouvement de Libération des Femmes*. Dass sie ihre Laufbahn als Autorin und Universitätsdozentin bald in die USA verlegte, wird oft als politische Emigration gedeutet. Im Grunde hat sie bemerkenswert wenig publiziert, nach Anfang, Mitte der Fünfzig gar nichts mehr, und zuvor nur ein vergleichsweise schmales Werk, gemessen sowohl an Literat*innen ihres Umfelds wie etwa Simone de Beauvoir als auch an Theoretiker*innen, zu denen es thematische Anschlussstellen gab oder gibt. Wittig-Interpret*innen konzentrieren sich oft auf ihre Essays und spezifisch auf ihren kontroversen Befund, Lesben seien im Sinne der dominanten heteronormativen Machtverhältnisse keine Frauen (Wittig 1992c [1980]: 32; dies. 1992b [1980]: 20).

Mit *Le Corps lesbien* steht es anders; sehr viel ist dazu nicht publiziert. »[T]he shock of words« (Wittig 2005: 45), der Schock der Wörter, die Radikalität, die Wucht, der Exzess des Textes entzieht sich, so scheint es, den Analysen immer wieder. Das Buch lässt sich als »blutige Gegen-Pornographie« deuten (Preciado 2002: 213); seine Lektüre verändert den Körper der Leser*in (vgl. Butler 2007: 528). Jeder Lektüreversuch sieht sich mit Gewaltigkeit konfrontiert und hat keinerlei Gewissheit, wie er (diesmal) ausgehen wird. »Time and again, over the years, I have returned to this extraordinary text that will not let itself ever be read at one time or ›consumed‹ once and for all«, erzählt Teresa de Lauretis (Lauretis 2005: 58). Dass und wie Monique Wittig nichtphallisches Begehren in Sexualität, in Freuds alles erschütterndes Lustprinzip einschreibe, erzeuge das zentrale Rätsel dieses Textes: »And this is perhaps what has always provoked my fascination with *Le corps lesbien* and the urge to return to it time and time again: the enigma that it poses and the enigma

that it is« (ebd.: 59). Suzanne Robichon spricht ebenfalls von der Erfahrung der vielen Anläufe und Lektüreversuche: »[M]an schlägt es auf, man macht es wieder zu, viele Leserinnen brauchten dafür mehrere Anläufe, über mehrere Jahre hinweg und in mehrerlei Zugängen zur Lektüre; es lagert erst noch lange in ihrer Bibliothek, ehe sie sich ganz darauf einlassen können« (Robichon 2012: 171, Übersetzung: HH).

Ein Zugang konzentriert sich darauf, wie sich dieser Text ›bannen‹ lässt und was es daher leichter macht, sich auf ihn einzulassen. Zahlen helfen, wie es scheint. Literaturwissenschaftler*innen haben abgezählt: Elf Mal füllten Auflistungen anatomischer Begriffe in Versalien eine (im Original: Doppel-)Seite; die ungleich langen, durch Blanks getrennten Absätze oder Szenen dazwischen umfassten in der Originalausgabe jeweils elf Druckseiten; acht Mal komme das Wort »unbenennbar« (»unnamable«) vor und 27 Mal »Name« (Shaktini 2005: 157). Intertextuelle Anspielungen und Motiv-Verkehrungen können erkannt werden, allen voran Sappho, schließlich Ovids Metamorphosen, biblische Topoi, Baudelaires *Femmes damnées*, Rimbaud, Lautréamont, das Gemälde *Reise nach Kythera* von Watteau. Eine Reihe an Neologismen ließe sich aufzählen, und die im Französischen zumindest zum Publikationszeitpunkt ungewöhnlichen weiblichen Pluralsetzungen. Für mich selbst wird *Corps lesbien* zu einem Vexierbild, wenn ich mir vergegenwärtige, dass dies als Serie von Strophen eines Gedichts gelesen werden kann, vielleicht muss, und nicht als Roman. Viel von der Gewalt, der Last, dem Schrecken löst sich dann, und die in sich abgeschlossenen, einander ähnelnden Sequenzen erscheinen als formenreiche Varianten eines poetischen Spiels mit Bildern, Wörtern, Klängen und ihrer Reflexion.

Monique Wittig selbst hat sich zu ihrem Schreiben von *Corps lesbien* mehrfach geäußert. »[S]ometimes I have considered this text a reverie about the beautiful analysis of the pronouns *je* and *tu* by the linguist Emile Benveniste« (Wittig 1992a [1985]: 87). Der Begriff der »Person«, so Benvenviste, »ist nur *ich/du* eigen und fehlt in *er*« (beziehungsweise im dritten Personalpronomen); die einzige Realität, »auf die *ich* oder *du* sich bezieht«, ist die »Realität des Diskurses« (Benveniste1974: 280f.). Eine Träumerei also. Oder aber Filmszenen. Die Absätze könnten Cadragen – durchgearbeitete Bildausschnitte – einer Art textuellen Storyboards für einen surrealistischen Film mit Splatter-Effekten sein. Tatsächlich, vermerkt die Verfasserin selbst, benutzte sie eine Montage- oder Schnitttechnik »as for a film. All the fragments were spread flat on the ground and organized« (Wittig 2005: 47f.). Das Buch ist gleichsam am Schneidetisch demontier- und rekonstruierbar, und

schließlich entspricht seine Struktur einer Spiegelung, einem Zusammenfalten, einer »asymmetrical symmetry«. »[E]ach fragment has been duplicated in a slightly different form and meaning […]. The book […] opens and falls back on itself« (ebd.: 48).

Sagt die Autorin und schickt eine* damit in die nächste Leserunde. Sie sagt auch, es habe vor den Arbeiten der radikalen Frauen- und Lesbenbewegung so gut wie keine lesbische literarische Produktion gegeben. »When one has read the poems of Sappho, Radclyffe Hall's *Well of Loneliness,* the poems of Sylvia Plath and Anaïs Nin, *La Bâtarde* by Violette Leduc, one has read everything« (Wittig 1986a [1975a]: 9). Über diesen Satz lässt sich stolpern. Welch kuriose Mischung[2] und welch flottes Hinwegfegen über die breite literarische Tradition lesbischer Erotik im frankophonen Raum, die von Colette und Renée Vivien über die *expatriates* Nathalie Barney und Djuna Barnes bis hin zu Simone de Beauvoir noch einiges mehr auflisten könnte. Wittig setzt sich damit als kühne Vorreiterin, als die sie ohnedies gelten darf und muss, und sie tut dies in ihrer Identifikation als Schriftstellerin, nicht als Aktivistin.

Das Alter, die Zeit, der Tod

Monique Wittig arbeitet in fast allen ihren Texten an einer Aufsprengung und Neufassung des klassischen Dogmas Universalismus und Nicht-Partikularität, das in starkem Maß der Geschichte der Grande Nation Frankreich geschuldet ist. Sie setzt die Differenz des Frau*- beziehungsweise Lesbisch-Seins vorrangig und experimentiert mit den (vor allem: sprachlichen) Konsequenzen einer Universalisierung dieser zunächst als different symbolisierten Position. Damit eröffnet sie komplexe Vorstellungswelten, im Politischen wie im Literarischen; sie verschiebt und verrückt, was eine*r für denkbar hält. ›Zukunftsentwürfe‹ wäre eine zu einfache Bezeichnung. Jonglieren die Protagonistinnen in *Brouillon pour un dictionnaire des amantes* (Wittig/Zeig 1976) spielerisch mit der historischen und der utopischen Zeit, in *Les Guerillères* (Wittig 1969) kämpferisch und dabei willens, die Ordnung des Vergangenen allmählich zu vergessen (vgl. Hark 2017: 34), so wird in *Corps lesbien* – wie oft bei Reisen in einen Raum, in dem Vertrautes und Messbares nicht mehr gelten – Zeitlichkeit zum Paradoxon. Akteurinnen befinden

2 Sie enthält eine für Wittig nicht untypische Verwischung von literarischen Genres: Anaïs Nin hat eigentlich gar keine Gedichte publiziert.

sich auf einem fahrenden Schiff, das Zeit hinter sich lassen könnte; zugleich haben sie ihr Ziel, die Insel, schon erreicht. Vor allem aus der Lektüreposition des Alterns, so meine These, sind Schlaglichter darauf zu werfen, in welcher Weise Monique Wittigs lesbischem Körper Zeit eingeschrieben ist. Dass sich die Eindringlichkeit, in der das Buch Begehren und Körperlichkeit in Sprache fasst, auch aus dem zeitlichen Rhythmus der Wiederholung speist, dem die Körper und mit ihnen die* Leser*in Folge leisten, ist evident. Was aber hat es mit der Zeitlichkeit von Leben auf sich, da i/ch und du in nahezu jeder Sequenz sterben?

Die Autorin literarisiert generationelle Differenz, wenngleich sie sie nirgendwo benennt. In einer ihrer Dimensionen mutet die Lust in *Corps lesbien* sehr jugendlich markiert an. Das ungestüme Begehren, die bedingungslose Neugier auf den Körper des Gegenübers, das Erkunden ohne Berührungsangst, das Nicht-Antizipieren dessen, was im Zuge einer sexuellen Begegnung passieren kann, all dies blitzt als ein mit der Konnotation ›jung‹ verbundenes Selbstverständnis auf. Für Momente wirkt der Zugang gar von kindlich markierter Grausamkeit, als risse i/ch einem Insekt die Beine aus, du probiertest, was sich alles mit der Katze anstellen lässt, und beide achteten wir das Entsetzen gering, mit dem Zuschauer*innen reagieren.

Zugleich aber tragen die Körper die Chiffre von Alterung, von Senilisierung. »M/eine Achselhöhlen sind vermodert. M/eine Brüste sind zerfressen. I/ch habe ein Loch im Hals. Der Geruch, den i/ch verbreite, ist faulig« (Wittig 1977: 9). Der repetitive, dadurch als unausweichlich dargestellte Prozess der Zersetzung des Körpers, der Zerfall, der Verlust der (Eigen-)Kontrolle über Körperflüssigkeiten und Ausscheidungen, das situativ immer ganz endgültig erscheinende Umkommen und Hin-Scheiden situieren m/ich nahe an der Markierung als moribund. Es ist ja vielfach der aufgrund seines Alters nichtnormative Körper, dem monströse Verworfenheit innewohnt. Alternd verändert er auf wunderliche Weise seine Form und demonstriert, dass körperliche (und mentale) Gegebenheiten fluide, nicht haltbar, ohne stabile Grenzen und immer von Abjekten mitbestimmt sind. Das Narrativ von der ›glücklichen Zukunft‹ ist spätestens seit den Arbeiten von Lee Edelman als heteronormativ analysiert (Edelman 2004); es trägt ebenso vollumfänglich den Code der *ablebodiedness* in sich (vgl. z.B. McRuer 2006: 19-28). Im Sinne einer Auseinandersetzung mit Zukünftigkeit, die Senilität bejaht, gelte es, mit unserer eigenen Monstrosität im Hier und Jetzt zu verfahren, statt eine Zukunft zu entwerfen, in der alle Beschädigung ›repariert‹ erscheint: Über diesen Befund herrscht in queer- und *crip*-theoretischen Analysen große Einigkeit (vgl. u.a. Sandberg

2015; Shildrick 2002; dies. 2009). *Le Corps lesbien* brachte Ähnliches zu seiner Zeit in poetische Form.

Zeit ereignet sich zwischen den Textsequenzen. Inmitten der zirkulären und symmetrischen Struktur der Erzählung besteht *Corps lesbien* grafisch in großem Umfang aus leeren weißen Übergängen, die die Leser*in füllen kann oder jedenfalls passieren muss, linear und direkt oder doch selbst im Kreis. I/ch und du scheinen immer wieder am gleichen Punkt der Handlung oder der Zeit zu stehen und eine volle Runde ihrer Begegnung, ihrer Begierde und Zerfleischung zu vollziehen. Nun handelt es sich ja möglicherweise gar nicht immer um dasselbe I/ch und Du. Die beiden könnten ihre Position gewechselt haben; oder es beschreibt jede Sequenz ein anderes Paar, und die Kamera, um in der Filmassoziation zu bleiben, bewegt sich durch eine Landschaft, von der die* Leser*in immer nur einen Ausschnitt sieht. Habe i/ch einfach vergessen, eben erst hier gewesen zu sein? M/ein Präsens ist selbstreferenziell; mit dem von Wittig zitierten Émile Benveniste gesagt: M/eine Erzählung verwirklicht Gegenwart. »Es gibt weder ein anderes Kriterium noch einen anderen Ausdruck, um ›die Zeit, in der man sich *befindet*‹, auszudrücken, als sie aufzufassen als ›die Zeit, in der *gesprochen wird*‹« (Benveniste 1974: 293). Und über Erinnerung sprechen die Akteurinnen hier nicht, über Zukunft ebenso wenig. Es gibt kein Lernen aus der jeweils einzelnen sexuellen Erfahrung. Dieses Vergessen, diese Verweigerung von Gedächtnis spiegelt einen Zugang zur Welt, zum Körper, zu den Sinnen, wie manch eine*r es dem Alter/n zuzuschreiben gewohnt ist.

Corps lesbien definiert ein »Derzeit«. Dieses »Derzeit« findet sich ganz am Anfang und hat viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen; in der deutschen Übersetzung: »zur Stunde«, in der englischen »as yet«, im Original »pour l'heure«. »Was sich hier tut, da ist keine, die es nicht wüßte, ist zur Stunde nicht mit Worten zu benennen« (Wittig 1977: 5; dies. 1986b [1975b]: 15; dies. 2020 [1973]: 7). Die Wendung erinnert an Monique Wittigs späteres »pour le moment«, »im Moment«, »for the moment« in ihrem wichtigen Satz »lesbianism provides for the moment the only social form in which we can live freely« (Wittig 2018: 64; dies. 2003: 18; 1992b [1981]: 20). »Zur Stunde« – selbst paradox, weil nicht benannt und doch mit Erzählung gefüllt – schließt die Sterbe- und Wiederkehr-Szenen sämtlich in sich. ›Gefaltete Zeit‹, vielleicht? Die Autorin vergleicht die Textstruktur mit einer Mandel, einer Vulva (Wittig 2005: 48); nahe liegt die Assoziation zur »wrinkled time« (Henry 2015) als queer lesbares Zeitregime des Alter/n/s.

Nimm keinen Abschied, m/eine Allerklügste

Älterwerden mit Wittigs Arbeiten macht (mich) zunehmend neugierig darauf, wie die Zeit und das Altern mit dem Werk selbst verfuhren.

Das Verhältnis der queeren Theorie zu Monique Wittig ist ausgezählt und statistisch gebannt beinahe wie die Strophen, die Wortwiederholungen, die Farbverwendungen von *Corps lesbien:* In *Gender Trouble* »Butler devotes 18 pages to Foucault and 17 to Wittig«, notiert Claire Hemmings (Hemmings 2005: 135); das prominente *GLQ. A Journal of Lesbian and Queer Studies* referiere im Zeitraum von 1993 bis 2006/07 lediglich fünf Mal auf Wittig, aber je mehr als 120 Mal auf Butler und Foucault, moniert Robyn Wiegman (Wiegman 2007: 513).

Was *Corps lesbien* anbelangt, behält zwar der Schock der Worte seine Wirksamkeit; trotzdem bleibt zu reflektieren, wie ›alt‹ der Text eigentlich ist; ob er den Ort seiner historischen Herkunft gleichsam als Altlast mit sich mitträgt oder mit ihm gebrochen hat.

Ilana Eloit hat kürzlich auf faszinierende Weise herausgearbeitet, in wie gewaltigem Maß Monique Wittig sich als »radikale Lesbe«, die das konsensfähige Etikett »frauenliebend« explizit politisch ablehnte, seitens der feministischen Gruppierungen der frühen 1970er-Jahre marginalisiert, ja ausgelöscht wahrnahm (Eloit 2018). Es fragt sich nun, wie ›wir‹ mit dieser Radikalität verfahren und wer sie noch braucht. Wird *Corps lesbien* mit den von der Autorin einige Jahre später getätigten theoretischen Aussagen zum symbolischen und gesellschaftlichen Status von Lesben als Nicht-Frauen ausgedeutet, erweist sich rasch, dass die ganze Idee einer kollektiven lesbischen Positionierung an den Rändern der vorfindlichen geschlechtlichen und sexuellen Ordnung als ›historisch‹, wenn nicht sogar als abgeschlossen zu werten ist. Insofern mögen Leser*innen konstatieren, Wittigs »Derzeit« positioniere sie nicht länger in seinem erinnerungslosen Jetzt, sondern sei definitiv zu einem vergangenen Moment, einer verflossenen Stunde, einem »Seiner-« oder »Ihrerzeit« geworden (und die ihren grammatikalischen Experimenten innewohnende Ver- und Entgeschlechtlichung von Sprache im Übrigen nunmehr ohnedies erfolgt, wenn auch ganz ohne den Effekt einer universellen ›Lesbianisierung‹). Manche erinnern sich daran. Das ist schon viel. Queerfeministisches Begehren formuliert sich und seine Zukünftigkeit heute nicht wie damals.

Aber *Corps lesbien* ist kein *roman à thèse* und kein Brecht'sches Lehrstück und war nie ein Modell für aktivistische Praxis. Das Werk mag etwas von jenem Wunsch nach einer neuen Wirklichkeit vermitteln, mit dem Wittig in ihr

feministisches Engagement eintrat, es bedeutet jedoch anderes als verdichtete Erfahrung mit den politischen Praktiken und internen Querelen einer selbst nunmehr Geschichte gewordenen Frauen*bewegung. *Le Corps lesbien* interveniert in die literarischen Möglichkeiten und Begrenztheiten einer Fiktionalisierung nicht-heteronormativen Begehrens in den späten 1960er-Jahren. Mit welchem ›Schock‹ er es vermag, in elf mal elf lyrischen Sequenzen zu Liebe, Begehren und Gewalt ein *dismembering* von m/ir und dir in Sprache zu fassen; mit welchem Mut er einen lesbischen, exzessiven und sterbenden Körper immer aufs Neue ins Jetzt holt, und dass er dies in einer Radikalität tut wie kaum ein anderes queer/feministisches literarisches Werk: Diese Leseerfahrung ist, wie viele schon schrieben, kaum mit Worten zu benennen. Im Schlusssatz von *Corps lesbien* kann, zur Stunde, alles wieder von vorn beginnen: »I/ch suche dich, m/eine Strahlende, inmitten der ganzen Versammlung« (Wittig 1977: 135).

Literatur

Auclert, Benoît/Chevalier, Yannick (2012): Lire Monique Wittig aujourd'hui, Lyon.

Benveniste, Émile (1974): Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft, München.

Butler, Judith (2007): »Wittig's Material Practice. Universalizing a Minority Point of View«, in: GLQ 13/4, S. 519-533.

Edelman, Lee (2004): No Future. Queer Theory and the Death Drive, Durham/London.

Eloit, Ilana (2018): Lesbian Trouble: Feminism, Heterosexuality and the French Nation (1970-1981). Unveröffentlichte PhD thesis, London, LSE.

Hark, Sabine (2017): Koalitionen des Überlebens. Queere Bündnispolitiken im 21. Jahrhundert (= Hirschfeld-Lectures, Band 11), Berlin.

Hemmings, Clare (2005): »Telling Feminist Stories«, in: Feminist Theory 6/2, S. 115-139.

Henry, Elizabeth Kelsey (2015): »A Wrinkle in Time«: Growing Old, Or, A Queer Unbecoming. Unveröffentlichte BA Thesis, Middletown, Wesleyan University.

Lauretis, Teresa de (2005): »When Lesbians Were Not Women«, in: Shaktini (Hg.), On Monique Wittig, S. 51-62.

McRuer, Robert (2006): Crip Theory. Cultural Signs of Queerness and Disability, New York/London.
Meixner, Gabriele (2012): »Monique Wittig ou l'utopie de la liberté«, in: Auclert/Chevalier (Hg.), Lire Monique Wittig aujourd'hui, S. 149-165.
Preciado, Beatriz (2002): »Gare à la gouine garou! Ou comment se faire un corps queer à partir de la pensée straight?«, in: Marie-Hèlène Bourcier/Suzette Robichon (Hg.), Parce que les lesbiennes ne sont pas des femmes. Autour de l'œuvre politique, théorique et littéraire de Monique Wittig, Paris, S. 179-214.
Robichon, Suzanne (2102): »Mon voyage sans fin avec Monique Wittig: le choc des mots«, in: Auclert/Chevalier (Hg.), Lire Monique Wittig aujourd'hui, S. 167-174.
Sandberg, Linn (2015): »Towards a Happy Ending? Positive Ageing, Heteronormativity and Un/happy Intimacies«, in: Lambda Nordica 4, S. 19-44.
Shaktini, Namascar (Hg.) (2005): On Monique Wittig. Theoretical, Political, and Literary Essays, Urbana/Chicago.
Shaktini, Namascar (2005): »The Critical Mind and *The Lesbian Body*«, in: dies., On Monique Wittig, S. 150-159.
Shildrick, Margrit (2002): Embodying the Moster: Encounters with the Vulnerable Self, London.
Shildrick, Margrit (2009): DangerousDiscoursesofDisability,SubjectivityandS exuality, Basingstoke.
Wiegman, Robyn (2007): »Un-Remembering Monique Wittig«, in: GLQ 13/4, S. 505-518.
Wittig, Monique (1969): Les Guerillères, Paris.
Wittig, Monique (1977): aus deinen zehntausend Augen Sappho, Berlin.
Wittig, Monique (1986a [1975a]): »Author's Note«, in: dies.: The Lesbian Body. Boston: Beacon Press, S. 9-11.
Wittig, Monique (1986b [1975b]): The Lesbian Body, Boston.
Wittig, Monique (1992a [1986]): »The Mark of Gender«, in: dies.: The Straight Mind and Other Essays, S. 76-89.
Wittig, Monique (1992b [1981]): »One Is Not Born a Woman«, in: dies, The Straight Mind and Other Essays, S. 9-20.
Wittig, Monique (1992c [1980]): »The Straight Mind«, in: dies., The Straight Mind and Other Essays, S. 21-32.
Wittig, Monique (1992d): The Straight Mind and Other Essays, New York u.a.
Wittig, Monique (2003): »Wir werden nicht als Frauen geboren«, in: Ihrsinn. Eine radikalfeministische Lesbenzeitschrift, 27, S. 8-19.

Wittig, Monique (2005): »Some Remarks on *The Lesbian Body*«, in: Shaktini (Hg.), On Monique Wittig, S. 44-48.
Wittig, Monique (2018): »On ne naît pas femme«, in: dies., La Pensée Straight, Paris, S. 52-65.
Wittig, Monique (2020 [1973]): Le Corps lesbien, Paris.
Wittig, Monique/Zeig, Sande (1976): Brouillon pour un dictionnaire des amantes, Paris.

Dem Denken Raum geben. Voraussetzungen für gesellschaftlich verantwortliche Wissenschaftsarbeit an Universitäten

Johanna Hofbauer und Katharina Kreissl

Die Welt verlangt nach neuen Wirklichkeiten, die gemeinsam verhandelt und mit Orientierung auf ein gutes Leben und *Zusammen*leben (Hark 2021) geschaffen werden. Wie ist das aber möglich, oder anders gefragt, was steht dem im Wege? Im Folgenden nähern wir uns dieser Frage aus der Perspektive geschlechtertheoretischer Hochschulforschung. Zunächst nehmen wir Bezug auf aktuelle gesellschaftliche Krisenphänomene. Krisenbewältigung fordert Beiträge aus der Wissenschaft, jedoch ist der Stellenwert wissenschaftlichen Wissens heute deutlich umkämpft – und prekär im weiten Sinn des Wortes. Diese Entwicklung steht nicht nur im Zusammenhang mit der aktuellen Zuspitzung gesellschaftlicher Konflikte (Pandemiebekämpfung, Klimakrise, globale Ungleichheit), sondern geht wesentlich auch auf Veränderungen im Wissenschaftsfeld und Maßnahmen im Rahmen der jüngeren Hochschulreformen zurück. Universitäten entwickeln Organisationsstrukturen nach dem Vorbild von Wirtschaftsunternehmen (Managerialisierung). Sie sind angehalten, um Positionen in nationalen und internationalen Hochschul-Rankings zu ringen, einen ›Kampf um die besten Köpfe‹ zu führen und Wissenschaftsarbeit auf marktwirtschaftliche Konkurrenz auszurichten. Angesichts der enormen Aufgaben, die im Hinblick auf die Bewältigung aktueller oder virulenter gesellschaftlicher Krisen bestehen, erscheinen uns diese veränderten Bedingungen wenig hilfreich, wenn nicht gar hinderlich für gesellschaftspolitisch engagierte Forschung und Lehre.

Universitäten spielen als Arbeitgeber eine wichtige Rolle bei der Neuausrichtung von Wissenschaftsarbeit und definieren wesentliche Bedingungen für Forschung und Lehre. Ein Beispiel ist die Vermittlung von Exzellenzpolitik durch eine Art *gamification* wissenschaftlicher Leistungssteuerung. Damit

werden spielerische Elemente in die Steuerung von Wissenschaftsarbeit integriert, in Form von Anreizen zum aktiven Wettbewerb um Publikations-punkte, Forschungsgelder, Wissenschaftspreise oder Medienauftritte. Empirisch zeigen wir die Implikationen dieser Neuerungen an der Situation von wissenschaftlichen Nachwuchskräften und fragen, wie sie mit inhärenten Widersprüchen der managerialisierten Universitäten umgehen und eine unternehmerische Haltung gegenüber Wissenschaftsarbeit entwickeln. Mit Ergebnissen aus einer Studie an österreichischen Universitäten (Kreissl et al. 2018) unterstützen wir unsere These, dass engagierte Wissenschaftsarbeit, die allem voran gesellschaftlich verantwortliche Forschung und Lehre betreiben will, mehr Raum benötigt. Daran schließt unser Plädoyer für eine kritische und vielstimmige Wissenschaft an, in deren Institutionen jungen Wissenschaftler*innen materielle Sicherheit geboten wird – sowie der nötige Freiraum, um mit ihrer Wissenschaftsarbeit zur Krisenbewältigung und nachhaltigen Gestaltung gesellschaftlichen Zusammenlebens beizutragen.

Die Bedeutung von Wissenschaft in stürmischen Zeiten

Universitäten betreiben nicht nur Forschung über gesellschaftliche Problemlagen und Konflikte, sie sind auch Orte der Austragung und Referenzpunkt für gesellschaftliche Konflikte. Einen Hinweis darauf sehen wir in der aktuellen Debatte über die fehlende Anerkennung von wissenschaftlichem Wissen beziehungsweise über die wachsende Wissenschaftsskepsis in der Bevölkerung. Viele Menschen zweifeln heute etwa an der Relevanz und Legitimität von virologischer, epidemiologischer oder statistischer Expertise bei der Bewältigung der COVID-Krise. Andere ignorieren die Existenz einer Klimakrise, obwohl deren Ursachen und Folgen durch wissenschaftliche Forschung eindrücklich belegt sind.

Der Befund wachsender Wissenschaftsfeindlichkeit geht heute breit durch die Medien. Nicht wenige Menschen scheinen von dem Phänomen überrascht. Kritische Wissenschaftler*innen, insbesondere auch Geschlechterforscher*innen, kennen es freilich seit langem, müssen sie sich doch auch innerhalb der Wissenschaft immer wieder gegen Marginalisierungsversuche verteidigen. Jüngster Fall ist der Vorwurf gegenüber feministischer Wissenschaft, sie befördere eine *cancel culture*, das heißt sie betreibe eine systematische Zensurkultur und verurteile etwa all jene Positionen, die mit sozialkonstruktivistischen Geschlechterkonzeptionen unvereinbar sind.

Diese Kontroverse zeigt, dass die Positionen kritischer Wissenschaft immer wieder auf dem Spiel stehen. Seit Jahrzehnten erforschen Wissenschaftler*innen Ursachen und Folgeprobleme von Sexismus, Rassismus, Homophobie. Sie erschließen verborgene Mechanismen der Macht, die mit immer neuen Begründungen antreten, um spezifischen gesellschaftlichen Gruppen das Recht auf Anerkennung, Partizipation, Inklusion streitig zu machen. Damit zeigen sie die krisenhaften Risse im Gerüst liberaler Demokratien auf – einer politischen Formation, die auf Grundwerten von Gleichheit und Gerechtigkeit gebaut sein sollte, aber Ungleichheit und Ungerechtigkeit reproduziert.

Herrschaftskritisch-reflexive Positionen werden in der Klage über *cancel culture* fälschlicherweise als parteiisch und politisch, ergo unwissenschaftlich hingestellt. Vereinzelt werden gar Parallelen zur wissenschaftsfeindlichen Haltung der Corona-Leugner*innen hergestellt.[1] Außerhalb der Wissenschaft artikuliert sich der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit als Anti-Genderismus, bisweilen in Form wütender Anfeindungen (Hark/Villa 2015). Diese Kontroversen richten die Aufmerksamkeit immer auch auf Wissenschaftsarbeit an Universitäten, auf deren Stellenwert in und die Verantwortung von Wissenschaft gegenüber Gesellschaft. Feministische Wissenschaftler*innen verteidigen sich gegen wissenschaftsinterne Anfeindungen und solche aus der breiteren gesellschaftlichen Öffentlichkeit mit wissenschaftstheoretischen Argumenten. So wird beispielsweise Objektivität als vermeintlicher Maßstab für gute Wissenschaft hinterfragt und argumentiert, dass Wissenschaftsarbeit immer eingebettet in gesellschaftliche Kontexte und abhängig von der gesellschaftlichen Position und Perspektive der Wissenschaftler*innen ist (Harding 1994). Feministische und rassismuskritische Forschung etwa analysiert die Folgen der Unterrepräsentation von gesellschaftlichen Gruppen in der Wissenschaft, die Unterrepräsentation von Forschungsinhalten und den meist unreflektierten *Bias* des wissenschaftlichen Mainstreams. Diskriminierten Standpunkten eine Stimme zu geben entspricht daher nicht einem ideologischen und unwissenschaftlichen Vorgehen, sondern bedeutet die Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung, erfüllt also wesentlich den Sinn und die Funktion von Wissenschaftsarbeit.

---

1 https://www.derstandard.at/story/2000131904777/soziologin-forschung-passiert-nie-losgeloest-von-machtverhaeltnissenvom 16.12.2021; https://www.kleinezeitung.at/meinung/meinungktnhp/6062815/Essay_Die-Wissenschaft-und-ihre-Feinde vom 19.11.2021.

Mechanismen der Ausschließung und Marginalisierung ziehen sich durch die Gesellschaft und erzeugen Strukturen der Ungleichheit, die den gesellschaftlichen Konsens über Grundwerte und gesellschaftspolitische Prioritäten schwächen. Ungleichheitsverhältnisse sind ideologisch abgesichert, herrschaftskritische Wissenschaft legt diesen ideologischen Gehalt offen. Sie beschreibt die soziale Ordnung unter anderem als ein Spiel um Macht, ein Spiel mit Regeln, die der Stabilisierung von Herrschaft dienen. Die Transformation in Richtung Gleichheit, Gerechtigkeit – auch Klimagerechtigkeit – erfordert daher eine wissenschaftliche Beschreibung von Spiel-Räumen der Macht, ihrer Regeln und der Weisen, in denen Akteur*innen sie anwenden.

Vor diesem Hintergrund stellen wir die Bedingungen der Wissensproduktion an Universitäten zur Diskussion und fragen, welche Voraussetzungen erforderlich wären, um wissenschaftliche Beiträge zu fördern, die Ungleichheit und Ungerechtigkeit bekämpfen und relevante Beiträge zur Bewältigung von Krisen der Gegenwartsgesellschaft erbringen. Wir verfolgen die These, dass gesellschaftlich engagierte Forschung und Lehre geeignete Räume braucht – Räume des kritischen Denkens, der Zusammenarbeit, der transdisziplinären Auseinandersetzung. Diese Räume sind jedoch im Zuge der jüngeren Hochschulreformen, durch die Managerialisierung der Universitäten und die Implementation von Exzellenzpolitik reduziert und unsicher geworden. Das zeigt der Blick auf die Strategien, die Nachwuchskräfte heute im Kampf um wissenschaftliche Anerkennung an unternehmerischen Universitäten anwenden.

Wandel des Wissenschaftsbetriebs: *Gamification* über Vermarktlichung und Vermessung

Seit den späten 1990er Jahren werden im deutschsprachigen Raum Hochschulreformen verfolgt. Universitäten sollen sich in einem nationalen und globalen Wettbewerb behaupten und sind hinsichtlich ihrer Verwendung öffentlicher Mittel rechenschaftspflichtig. Damit einher geht erstens der Ruf nach Exzellenzstrategien, also der Förderung sogenannter wissenschaftlicher Spitzenleistungen; zweitens die Einführung betriebswirtschaftlicher Prinzipien der Selbststeuerung, beispielsweise durch Führung mit messbaren Zielvorgaben wie Drittmittelakquise oder Forschungsoutput. Quantifizierende Darstellungsformen von Wissenschaftsarbeit gewinnen in diesem Rahmen enorm an Bedeutung (Hark/Hofbauer 2018). Metrische Kategorien und Rang-

bildung ergänzen nicht nur diskursive Prozesse der Anerkennung von Wissenschaftsarbeit, sie erweitern auch Möglichkeiten der bürokratischen Kontrolle von Leistungsverhalten.

Das Prinzip der bürokratischen Kontrolle (Richard Edwards) wurde zur Steuerung von Wirtschaftsunternehmen entwickelt. Kennzeichnend ist die Integration von Kontrolle in die sozialen und organisatorischen Strukturen von Arbeitsprozessen (Marrs 2010: 334f.), indem eine klare Statushierarchie entwickelt und Leistungsvoraussetzungen für den Aufstieg von einer auf die nächsthöhere Hierarchieebene definiert werden. Die Rangbildung animiert zum Vergleich mit anderen, schafft einen Ansporn, aufsteigen und in der Konkurrenz mithalten zu wollen. Bürokratische Kontrolle regt also den individuellen Ehrgeiz an, richtet ihn auf konkrete Ziele aus und wirkt als ein System, das sich zugleich effektiv immunisiert gegenüber Machtkritik. Macht wird unsichtbar, weil sie nicht als Machtanspruch von Vorgesetzten artikuliert wird, sondern in die Struktur des bewertenden Vergleichs und der Statuskonkurrenz eingebaut ist (ebd.: 339f.). Das System immunisiert sich gegen Machtkritik auch, weil es sich als leistungsfördernde Einrichtung jener Wettbewerbsökonomie präsentiert, die als eine Art Sachzwang über allem schwebt. Metrische Indikatoren legitimieren sich schließlich als transparenter und daher gerechter im Vergleich zu traditionellen Anerkennungsmechanismen wie der Beurteilung durch Vorgesetzte und Mentor*innen.

Im Zuge der Hochschulreformen übernehmen Universitäten diese Methoden der bürokratischen Kontrolle. Ihr Ziel ist, wissenschaftliche Arbeit wie von unsichtbarer Hand zu leiten und auf die Exzellenz- und Reputationsziele der Universitäten auszurichten: Maximierung von Beiträgen in prestigereichen Fachzeitschriften als Indikator für Spitzenforschung (*A-Journal*); relevante Beiträge zur Drittmittelforschung als Zeichen gesellschaftlicher Verantwortungsübernahme durch Universitäten (*third mission*); Auslandsaufenthalte von Wissenschaftler*innen zur Dokumentation der Internationalisierung; Absolvent*innenzahlen als Nachweis für die Bemühung um den Bildungsauftrag. Überall wenden Universitäten komplexitätsreduzierende beziehungsweise -reduzierte und damit managementtaugliche Maßstäbe für wissenschaftliche Anerkennung an – numerische Indikatoren und Kennziffern, die Listen und Rangordnungen bilden lassen.

Die neuere Managementliteratur zeigt, wie bürokratische Kontrolle unter dem Titel *gamification* weiterentwickelt wird. Wirtschaftsunternehmen stehen vor der Aufgabe, die intrinsische Motivation von Arbeitskräften zu wecken, weil sie der Schlüssel zur Mobilisierung von Eigenmotivation ist. *Gamification*

schafft spielähnliche Umgebungen, um diese intrinsische Motivation zu erzeugen, und kontrolliert zugleich die Ziele für spielähnliches Verhalten. Es handelt sich daher um eine Methode der Leistungssteuerung, die auf Eigenmotivation *und* Selbstkontrolle setzt. Diese Methode findet nun auch an Universitäten Anwendung. Zwar müssen Universitäten bei ihren Beschäftigten die Begeisterung für den Job nicht erst wecken, denn typischerweise zieht es Menschen in die Wissenschaft, weil sie intrinsisch dazu motiviert sind. Die Inszenierung von spielerischer Konkurrenz animiert Wissenschaftler*innen aber dazu, die Ziele der Wissenschaftsarbeit im Sinne der Organisationsziele zu definieren, persönliches Leistungsstreben also etwa auf die Exzellenzstrategien der Universität auszurichten.

Wir fragen nun, wie Wissenschaftler*innen mit dieser Form der Kontrolle umgehen, welche Anforderungen sie wahrnehmen, wie sie Wissenschaft konzipieren und wie sie sich selbst als Forschende entwerfen.

Empirie: Trickreiche Entrepreneurs mit zynischer Distanz

Empirischen Studien zufolge beschreiben wissenschaftliche Nachwuchskräfte ihr professionelles Selbstverständnis in Kategorien des »unternehmerischen Selbst« (vgl. Kreissl 2019, Kreissl et al. 2018). Dieses Selbst ist international orientiert, proaktiv, tritt als Akteur*in mit strategischem Bewusstsein auf und betreibt bewusst das Geschäft der Selbstvermarktung. Ziel ist die Akkumulation von Karrierekapitalien nach Maßgabe quantitativer Leistungsindikatoren. Dabei schlagen sich Nachwuchswissenschaftler*innen mit den Tücken der universitären Bürokratie herum. Sie beschreiben die Universität insgesamt als komplexen, undurchsichtigen und verwirrenden Ort mit intransparenten Regeln, der sie zu Spielchen und Täuschungsmanövern anhält.

Es scheint, dass geschicktes Verhalten und die Kunst der Selbstdarstellung eine Frage des Überlebens sind und durch Formen der bürokratischen Kontrolle motiviert werden. Interviewte verbinden Erfolg im Wissenschaftsbetrieb eher mit Skills, also mit taktisch-operativen Fertigkeiten und Systemwissen. Die eigentliche Wissensarbeit kommt hingegen kaum zur Sprache. Aus der Sicht der Nachwuchswissenschaftler*innen verlangt das Umfeld Universität eine einfallsreiche und kreative Anwendung von Spielregeln. Man muss Bescheid wissen, wie diese Regeln funktionieren, wie sie angewendet, übersetzt, für eigene Zwecke genutzt und zurechtgebogen werden können.

Diese Anforderung wird zwar als Belastung wahrgenommen, weckt aber auch Lust und ist produktiv. Interviewte erzählen von der Freude, die ihnen der raffinierte Umgang mit Leistungsindikatoren bereitet. So vermittelt das Befüllen von Leistungstabellen ein Gefühl der Befriedigung, die geschickte Darstellung von Auslandsaufenthalten wird als lustvolle Beschäftigung erlebt.

Diese Praktiken können freilich zu einer »spezifischen Form der Entfremdung vom eigenen Selbst« (Gill 2018: 35) führen. Um die Praktiken der Wissenschaftsarbeit an einer managerialisierten, unternehmerischen Universität mit dem Selbstverständnis als kritischer Geist (im Sinne der Profession) in Einklang zu bringen, entwickeln Wissenschaftler*innen eine zynische Distanz gegenüber ihrer Arbeit. Aus der Distanz können sie die Anforderungen und Regeln des Wissenschaftsbetriebs ironisieren. Dadurch ist ihnen möglich, sich einerseits mit den Bedingungen des Wettbewerbs zu arrangieren, zugleich vermeiden sie, dass ihr moralisches Selbst und ihr professioneller Selbstwert beschädigt werden. Diese Praktiken stellen Machtverhältnisse freilich nicht in Frage, sondern bestärken sie: »When we dis-identify with our prescribed social roles we often still perform them – sometimes better, ironically, than if we did identify with them« (Fleming/Spicer 2003: 160). Letztlich entwickeln die Wissenschaftler*innen also ein versöhnliches Verhältnis zu ihrer Rolle im Feld, bei gleichzeitiger Teilnahme am Spiel.

Problematisch wird es, wenn sich das Wissenschaftssubjekt nicht mehr selber in Kontrolle wähnt, sondern quasi mitgerissen wird von der Macht des Spiels, wenn es sich dabei ertappt, unbewusst in Formen organisationaler Kontrolle hineingezogen zu werden. Trotz der kritischen Distanz haben die quantitativen Leistungsindikatoren einen normierenden Effekt, »measures easily become aspirations« (Espeland/Stevens 2008: 416), an denen die Forschenden ihren eigenen professionellen Wert beurteilen. Es fällt ihnen schwer, »das Verdinglichte immer wieder in die Prozesse seines Gewordenseins unter bestimmten Bedingungen rückzuübersetzen« (Knapp 2018: 59). Damit ist nun auch das oben beschriebene Problem verbunden, dass Wissenschaftler*innen in den Sog des Wissenschaftsspiels im Zeichen der *gamification* geraten. Im Glauben an ihre selbstbestimmte Themenwahl und Publikationsleistung lassen sie sich auf einen Wettbewerb um Ideen ein, der die Aufmerksamkeit von den großen, gemeinschaftlich zu bewältigenden gesellschaftspolitischen Herausforderungen ablenkt und zum Fokus auf individuelle Performance verleitet. Damit geraten bedeutende gesellschaftliche Aufgaben der Universität, nämlich die Sicherung qualitativ hochwertiger Lehre

oder auch die Bereitstellung und Übersetzung von nicht marktförmigem Wissen, in den Hintergrund.

Dem Denken Raum geben

Die Veränderungen wissenschaftlicher Anerkennungsbedingungen bereiten den Boden für eine instrumentelle Logik in der Haltung zu Wissen und Wissensproduktion (Weiskopf 2005). Das bringen auch Schlagwörter zum Ausdruck wie *least publishable Unit*, die optimierende Verwertung von Forschungsergebnissen durch kleinteiliges Publizieren; oder *publish or perish*, der Fokus auf Publikationserfolge zur Wahrung wissenschaftlicher Jobchancen. Gesellschaftliches Engagement, aber auch engagierte Lehre sind nicht angemessen repräsentiert in den Leistungserwartungen, wenngleich mancherorts Tendenzen zur Veränderung erkennbar sind, beispielsweise in der Anerkennung von *third mission*. Wissenschaftler*innen nehmen aber wahr, dass sich Freiräume für riskante und kritische Forschung verkleinern, während marktfähige, verwertbare Wissensproduktion begünstigt wird. Dies betrifft kritisches Wissen abseits des Mainstreams, das nicht in das Profil der hochrangigen Fachzeitschriften passt und daher nicht publiziert wird; und es betrifft Grundlagenforschung, deren Nutzen noch nicht absehbar ist und die daher unterfinanziert ist. Wie bedeutsam aber die Bereitstellung entsprechender Mittel ist, zeigt nicht zuletzt die Entwicklungsgeschichte der für die Pandemiebekämpfung so notwendigen mRNA-Impfstoffe, die ihren Ausgang im Rahmen von Grundlagenforschung nahm. Dieses Beispiel mache deutlich, so die DFG-Präsidentin Katja Becker, »wie essentiell eine Forschung ist, die allein auf Basis wissenschaftlicher Neugier Erkenntnisse erzielt und deren eigentlicher Wert oft darin liegt, dass er sich gerade nicht vorhersehen lässt«.[2]

Gesellschaftliche Verantwortung, Gleichheit und Gerechtigkeit sind nach wie vor zentrale Werte und gehören zum professionellen Ethos vieler Wissenschaftler*innen. Jedoch geraten sie in einem Alltag der *gamification* und der *Winner-takes-all*-Logik (Rogge 2016) unter Druck. Nachwuchswissenschaftler*innen bewältigen diesen Druck, diese Zerreißprobe zwischen

2 https://www.dfg.de/dfg_magazin/aus_der_forschung/lebenswissenschaften/corona_impfstoff_sfb_biontech/index.htmlvom 2.12.2021.

professionellem Ethos und Machtspiel, durch eine Haltung zynischer Distanz. Die Aufmerksamkeit von Nachwuchswissenschaftler*innen richtet sich notgedrungen auf die Produktion wirksamer Einsätze in Kämpfen um wissenschaftliche Anerkennung. In Zeiten zunehmender materieller Prekarisierung von Wissenschaftsarbeit ist dieser Fokus nicht nur eine Status- und Identitäts-, sondern auch eine Existenzfrage. Wie kann unter diesen Umständen Forschung entstehen, die von Neugier getrieben ist und primär auf gesellschaftspolitische Relevanz achtet? Woher kommt der Anstoß für eine wirksame Dissemination von Transformationswissen in Gesellschaft? Wer hat die Zeit und den Atem für aufwendige transdisziplinäre Zusammenarbeit, deren Früchte ungewiss und aller Voraussicht nach auch schwer publizierbar sind in facheinschlägigen Journals?

Mit der Kritik an der Vermarktlichung im Wissenschaftsfeld und an der Managerialisierung von Universitäten suggerieren wir nicht, dass das Rad der Geschichte zurückgedreht werden solle. Die Reformdiskurse rund um die jüngeren Universitätsreformen hatten richtige Fragen adressiert, darunter Fragen der gesellschaftlichen Verantwortung und Relevanz von Universitäten sowie der Steigerung von Transparenz in Prozessen wissenschaftlicher Anerkennung, womit Probleme der Diskriminierung und Marginalisierung sichtbar würden. Der Blick auf die gegenwärtigen Verhältnisse zeigt aber, dass Wissenschaftler*innen durch Inszenierungen marktwirtschaftlicher Konkurrenz daran gehindert werden, gemeinsam an der Lösung dringender Probleme zu arbeiten, zu der Gestaltung von Zukunft beizutragen und damit täglich Verantwortung für Gesellschaft zu übernehmen. Wissenschaftsarbeit ist im Wesentlichen eine Aufgabe des Denkens, Kommunizierens, Interagierens. Dafür müssen entsprechende Räume geschaffen werden: kognitive Freiräume, um komplexe gesellschaftliche Fragen anzugehen und neue Ideen zu entwickeln; Spielräume für kritische Reflexion, intellektuelle Auseinandersetzungen und Kontroversen; Räume für interdisziplinäre Zusammenarbeit; Räume für Kommunikation und Gespräche mit Gruppen, die eine wissenschaftsskeptische Haltung einnehmen. Gefordert sind also Räume, die nicht durch künstlich inszenierte Wettkämpfe zersetzt oder durch Verunsicherung und Existenzängste erschüttert werden. Angesichts der gravierenden Probleme, die es gemeinsam zu lösen gibt, sollte die Sicherstellung solcher Räume hochschulpolitische Priorität sein.

Literatur

Espeland, Wendy Nelson/Stevens, Mitchell L. (2008): »A sociology of quantification«, in: European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie 49, S. 401-436.

Fleming, Peter/Spicer, Andre (2003): »Working at a cynical distance: Implications for power, subjectivity and resistance«, in: Organization 10, S. 157-179.

Gill, Rosalind (2018): »Auditieren, quantifizieren, zerstören. Vom Leben in der neoliberalen Universität«, in: Sabine Hark/Johanna Hofbauer (Hg.), Vermessene Räume, gespannte Beziehungen. Unternehmerische Universität und Geschlechterdynamiken, Frankfurt a.M., S. 340-372.

Harding, Sandra (1994): Das Geschlecht des Wissens. Frauen denken die Wissenschaft neu, Frankfurt a.M.

Hark, Sabine (2021): Gemeinschaft der Ungewählten. Umrisse eines politischen Ethos der Kohabitation, Frankfurt a.M.

Hark, Sabine/Hofbauer, Johanna (Hg.) (2018): Vermessene Räume, gespannte Beziehungen. Unternehmerische Universität und Geschlechterdynamiken, Frankfurt a.M.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (Hg.) (2015): Anti-Genderismus: Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld.

Knapp, Gudrun-Axeli (2018): »Warum nicht vermessen sein? Anmerkungen zur Dialektik feministischer Aufklärung«, in: Sabine Hark/Johanna Hofbauer (Hg.), Vermessene Räume, gespannte Beziehungen. Unternehmerische Universität und Geschlechterdynamiken, Frankfurt a.M., S. 39-70.

Kreissl, Katharina (2019): Wissenschaftlicher Nachwuchs zwischen Vermessung und Entgrenzung: Subjektivierung und Geschlecht in der reformierten Universität. Dissertation, Universität Wien.

Kreissl, Katharina/Hofbauer, Johanna/Sauer, Birgit/Striedinger, Angelika (2018): »Subjektivierungen in vermessenen Räumen. Wissenschaftsnachwuchs zwischen Fremd- und Selbstführung«, in: Sabine Hark/Johanna Hofbauer (Hg.), Vermessene Räume, gespannte Beziehungen. Unternehmerische Universität und Geschlechterdynamiken, Frankfurt a.M., S. 188-213.

Kreissl, Katharina/Striedinger, Angelika/Sauer, Birgit/Hofbauer, Johanna (2015): »Will gender equality ever fit in? Contested discursive spaces of university reform«, in: Gender and Education 27, S. 221-238.

Marrs, Kira (2010): »Arbeit und Kontrolle«, in: Fritz Böhle/G. Günter Voß/Günther Wachtler (Hg.), Handbuch Arbeitssoziologie, Wiesbaden, S. 331-356.

Rogge, Jan-Christoph (2016): »The winner takes it all? Die Zukunftsperspektiven des wissenschaftlichen Mittelbaus auf dem akademischen Quasi-Markt«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 64, S. 685-707.

Weiskopf, Richard (2005): »Unter der Hand. Aspekte der Gouvernementalisierung der Universität im Zuge der Hochschulreform«, in: Heike Welte/Manfred Auer/Claudia Meister-Scheytt (Hg.), Management von Universitäten: Zwischen Tradition und (Post-)Moderne, München/Mering.

Solidarität als zärtliche Bürgerlichkeit. Verstreute Überlegungen mit und zur *Gemeinschaft der Ungewählten*

Rahel Jaeggi

In einer der dichtesten Passagen ihres an dichten Passagen reichen Buchs *Gemeinschaft der Ungewählten* diskutiert Sabine Hark die Frage, ob »Gemeinschaft die Antwort auf jene Herausforderungen des 21. Jahrhunderts sein kann, von der Stuart Hall sprach: *Wie mit Differenz leben*« (Hark 2021: 161). Es ist ein innerer Dialog voll Pro und Kontra, ein Zwiegespräch, in dem Sabine Hark ihr spannungsvolles Verhältnis zur Idee und Praxis der Gemeinschaft beschreibt und trotz ihrer Ambivalenz an der Notwendigkeit festhält, eine neue Form der Gemeinschaftlichkeit zu entwerfen und zu leben. »An nichtnostalgischen, dem Ressentiment und der Feindschaft aktiv entsagenden Entwürfen von Gemeinschaftlichkeit arbeiten, ein Ethos des Zusammenlebens stiften, in dem Freiheit und Sorge nicht als Antipoden auftreten, sondern zusammen wirklich werden, und lernen, die Welt zu teilen. Das ist, was *jetzt* zu tun ist« (ebd.: 108).

Worin nun besteht der Disput? Worin das Spannungsverhältnis und die Ambivalenz – und lässt sich diese auflösen? Mehr noch: Lässt sich ein neues, gemeinschaftliches Ethos des Zusammenlebens so stiften, dass der eindringliche Appell nicht im Appellativen, in einer Beschwörung dessen, was Hegel das »leere Sollen« genannt hat, stehen bleibt? Ich möchte mich in dieses Zwiegespräch mit einer dritten (und ein paar weiteren) Stimme einmischen, in ihm mitsprechen und mitfragen, auch wenn ich das Problem nicht werde lösen können.

1. Das bedingungslos Gemeinsame

Wir können nur zusammen mit anderen, nur in Gemeinschaft frei sein, sagt Sabine Hark. Aber Gemeinschaft macht uns unfrei, sagt ihr *alter ego*. Die Gemeinschaft der Ungewählten ist aber keine Gemeinschaft im hergebrachten Sinn, sagt Sabine Hark, sie ist keine Gemeinschaft des Herkommens, der Enge, der Tradition. Sie ist nicht eine des Ausschlusses der Nichtzugehörigen, der Anderen, sondern eine Gemeinschaft der Anerkennung von Differenz und der Inklusion. Eine Gemeinschaft, die die »toxischen Verstrickungen von Gemeinschaft in Politiken der Exklusion, Marginalisierung und Vernichtung« (ebd.: 172) überwindet, in der das »Zuhausesein« nicht den Preis der Konformität, der Eliminierung von Differenzen hat. Ganz klar: »Zurück ins Dorf will ich ja nicht« (ebd: 176). Und dennoch: »Wir sind, gewollt oder nicht, aufeinander angewiesen, ihnen immer schon überantwortet« (ebd.: 178), »Überleben werden wir nur gemeinsam« (ebd.: 177). »Zwischen der Skylla solipsistischer Singularitäten und der Charybdis homogenisierender Vergemeinschaftung gilt es also, einen Weg ins heterogene Offene zu finden«, so Sabine Hark (ebd.: 83).

Man könnte die *Gemeinschaft der Ungewählten* also so verstehen, dass es um eine *bedingungslose Gemeinschaft* geht, eine Gemeinschaft, um deren Aufnahmebereitschaft man nicht betteln muss, die keine Zugangsbedingungen formuliert. Man müsste dann nicht *ähnlich* sein, um dazuzugehören; man müsste sich nicht anpassen an eine Mehrheits- und Dominanzkultur, um aufgenommen zu werden.

Aber, so will ich dazwischenfragen, muss man auch nichts *tun*? Wie bedingungslos kann eine bedingungslose Gemeinschaft sein, ohne dass sie ihre praktische, materiale Grundlage verliert und ins vage Allzumenschliche diffundiert? Wie kann man radikale Bedingungslosigkeit denken, ohne dass sie zur Unbestimmtheit wird?

Von Durkheim stammt die Unterscheidung von *mechanischer* und *organischer* Solidarität (Durkheim 1996). Während mechanische Solidarität auf Ähnlichkeit, auf Identität beruht, entsteht organische Solidarität – die Solidarität, wie sie in modernen, posttraditionalen Gesellschaften möglich und nötig ist – aus arbeitsteiliger Kooperation. Wir gehören zusammen, weil unsere Tätigkeiten ineinandergreifen. Eine solche Solidarität beruht auf Verschiedenheiten, auf der Ausbildung von Individualität. Das ist ganz praktisch als die Ausbildung individueller Kompetenzen gedacht. Darüber hinaus sind es aber natürlich auch je unterschiedliche Welt- und Selbstverhältnisse und die

daraus resultierenden Verschiedenheiten, die damit zur Grundlage der sozialen Verbindung werden. Solidarität ist in diesem Sinne ›künstlich‹, nicht gewachsen. Man kann dem arbeitsteiligen Zusammenhang beitreten, sofern man zu ihm beiträgt, in ihm eine Rolle findet. Dass wir ›einander brauchen‹ und ›durcheinander frei‹ werden, beruht dann sehr unmittelbar darauf, dass die Kooperation mit anderen Bedingung unserer eigenen Handlungsfähigkeit ist.

Hannah Arendt fasst die Grundlagen eines ›Ethos des Zusammenlebens‹ anders, aber gleichermaßen praktisch. Geht es bei Durkheim um die soziale und die auch ökonomisch praktische Basis der Sozialität, so ist diese Basis bei Arendt als politische gefasst. Die (von Sabine Hark und mir gleichermaßen geliebte) Metapher des »Tischs, der gleichzeitig verbindet und trennt« (vgl. Arendt 1981: 52) bezieht sich hier auf die politisch gemeinsame Sorge um die Welt. Auch hier wird Gemeinsamkeit ohne identitäre Gemeinschaft gedacht, als eine soziale Verbindung, die Gemeinsamkeit erzeugt, ohne Gemeinschaft zu sein; und auch hier ist Pluralität, nicht Ähnlichkeit, die Grundlage dieser Verbindung. Die ›gemeinsame Welt‹ ist gemeinsam (und sie ist überhaupt erst ›Welt‹), sofern wir uns handelnd auf sie beziehen. Teil dieser Welt sind diejenigen, die das tun. Allerdings sind das beileibe nicht alle. Das hat nichts mit Arendts vielkritisiertem Elitismus zu tun – ein Vorwurf, gegen den ich sie gerne verteidigen würde –, sondern mit der *Bestimmtheit* des Bezugs und dem Umstand, dass dieser sich praktisch aktualisieren muss. Die gemeinsame Welt schaffen wir im gemeinsamen Handeln, sie ist nicht einfach schon da.

Beide Positionen, so unterschiedlich sie sind, konzipieren Versionen eines sozialen Zusammenhangs, der nicht auf Homogenität beruht; beide verstehen das Verbindende weder als natürlich noch als fraglos gegeben. Und dennoch ergibt sich für die Gemeinschaft der Ungewählten aus beiden Ansätzen ein Problem: Eine solche Form der Sozialität ist zwar prinzipiell *offen*, *bedingungslos* aber ist sie nicht. Wir sind, in beiden Konzeptionen, nicht etwa schon deshalb verbunden, weil wir alle Menschen sind, weil wir als solche verletzliche Wesen sind oder weil wir einander – generell – brauchen. Wir sind, beiden Verständnissen nach, nicht vor allem deshalb miteinander verbunden (und füreinander Voraussetzung des guten Lebens), weil wir kreatürliche Wesen sind, sondern weil wir soziale Wesen im Sinne einer bestimmten, historisch und kulturell bestimmten Form der Gesellschaftlichkeit sind. Bei Arendt markiert das den Unterschied zwischen ›Welt‹ und ›Leben‹, zwischen Natur und Freiheit, zwischen unserer praktisch-politischen Gestaltungsmacht und

dem Lebensprozess, dem wir unterworfen sind. Sicher, wir *brauchen* einander. Aber dieses Verhältnis, »einander nöthig« zu sein (wie Nietzsche es nennt),[1] hat immer schon eine bestimmte historische und soziale Form, so wie auch die Bedürfnisse, die hier erfüllt werden müssen, immer schon gesellschaftlich geprägt und durchdrungen sind. (Arendts Dichotomien sind in dieser Hinsicht irreführend, ihr Insistieren aber auf der immer schon qualitativen Dimension des Lebens – »man überlebt nie nackt« – ist richtig.)

Und sicher, wir sind verletzliche und verletzbare Wesen. Aber ich zweifle daran, dass sich die gesuchte Gemeinschaft aus der wechselseitigen Anerkennung von Verletzlichkeit gewinnen lässt. Nicht nur ist noch die Frage, wie und durch was wir verletzbar sind, wiederum nicht allein mit Verweis auf unsere kreatürliche Existenz zu beantworten; noch der *body in pain* (Scarry 1985) ist ein normativ-sozial gezeichneter Körper; verletzende Entwürdigung, Missachtung und Leid sind soziale Kategorien. Mehr noch: Man wird auf die Vermeidung von Leid und Verletzung kein neues »Ethos des Zusammenlebens« gründen können, so wenig selbstverständlich dieses ist und so sehr hier manchmal, wie Adorno in der *Minima Moralia* sagt, »zart nur das Gröbste« wäre: »dass keiner mehr hungern soll«.[2]

Die Ambivalenz der Gemeinschaft und die Schwierigkeit, Gemeinschaftlichkeit neu zu denken, bildet sich in dem hier aufscheinenden Dilemma ab: Je bestimmter das soziale Verhältnis ist, um das es geht, je dichter der sozial oder politisch gestiftete Zusammenhang, desto mehr stellt sich die Frage, wie inklusiv dieser sein kann und welche Differenzen er aushält. Im Modus der Arbeitsteilung brauchen wir klar definierte, bestimmte Fähigkeiten und Eigenschaften – aber dann vielleicht auch nur genau diese und andere nicht? Arbeitsteilige Kooperation reicht so weit sie eben reicht – aber sie hat eine Grenze. Und auch Arendts nicht-essentialistisches Verständnis der geteilten Welt und der damit aufscheinende nicht-gemeinschaftliche Begriff der Gemeinschaft geben dieser Verbindung Kontur, indem sie sie beschränken.

Die unbedingte, durch nichts bestimmte Gemeinschaft dagegen ist zwar offen, aber zu vage. Sie hat, unwirklich scheinend, keinen ›Sitz im Leben‹, das immer ein schon bestimmtes Leben ist, keinen Ort im Geflecht sozialer Praktiken und Institutionen, aus denen heraus ein (neues) Ethos des Zusammenlebens doch erst greifbar würde.

---

1 Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches I 261 (Nietzsche 1980: 218).

2 Aus dem Aphorismus »Sur l'Eau« (Adorno 1988: 206-208).

2. Individualität als Effekt des Gemeinsamen

Vielleicht deutet sich mit den so verschiedenen Positionen Arendts und Durkheims dennoch ein Ausweg an, oder jedenfalls das Terrain, auf dem man einen Ausweg suchen könnte: Für beide ist Individualität und Differenz selbst nicht etwas essentialistisch Gegebenes. Individualität ist, im Gegenteil, bereits Effekt des Gemeinsamen. Bei Durkheim ist dieser Grundzug offensichtlich: Individualität entsteht durch Arbeitsteilung genauso wie umgekehrt Arbeitsteilung auf dieser beruht. Auch Arendts Position ist so konstruktivistisch wie relational. Die gemeinsame Welt entsteht im »Zwischen« – und sie entsteht eben auch erst dort; auch wenn man Arendt manchmal gerne einen existenzialistischen Authentizitätskult unterstellt oder ihre Idee von Pluralität als anthropologische Grundkonstante missversteht. Die gemeinsame Welt lebt von Differenzen, von Individualität und Pluralität, sie spannt sich gewissermaßen wie ein Zelt erst zwischen den Individuen auf, die dafür ja eine je distinkte Position einnehmen müssen.[3] Diese distinkten Positionen, die Differenzen und die Pluralität brauchen aber umgekehrt, um wirklich zu werden, den sozialen Artikulationsraum. Wir werden Individuen, einander je Andere nur in einem mit Anderen geteilten Raum, der Pluralität erst ermöglicht. Wir werden in diesem Sinne wir selbst, indem wir uns aufeinander in dieser Differenz beziehen, also aus dem Verhältnis heraus. Diese Differenz ist in diesem Sinn kein Erstes, sondern selbst Resultat eines Verhältnisses. Dieser Gedanke verhilft uns nicht nur zu einem nicht-identitären Verständnis der Gemeinschaft oder des Gemeinsamen, sondern auch zu einem nicht-identitären Verständnis von Identität.

Das ist jetzt vielleicht ein allzu hegelianisches Verständnis von Arendt, geprägt vom Versuch, zwei *meiner* inneren philosophischen Stimmen in Einklang zu bringen. Aber tatsächlich kann Hegel – von dem die heute häufig und in verschiedenen Versionen angeführte Idee, dass wir nur mit- und durcheinander frei sein können, ja stammt – hier weiterhelfen.

Hegels Fokus auf der Relation wechselseitiger Anerkennung, sein Beharren darauf, dass *ohne Du kein Ich* existiert (eine Einsicht, die von Fichte und Hegel bis zu Mead und Levinas reicht, um nur eine sehr kleine Auswahl zu nennen), deutet in seiner Lesart ja genau die Struktur an, die auch für Sabine Harks Suche nach Gemeinsamkeit ohne Tilgung der Differenz entscheidend

3 Vgl. zu Arendts Weltbegriff auch meine Untersuchung *Welt und Person* (Jaeggi 1997), Teil III.

ist. Dass ich nur in Beziehung zu den Anderen zu einem Verständnis meiner selbst gelange, bedeutet hier ja auch kein unterschiedsloses Aufgehen ineinander, sondern eben eine Beziehung. »Ich bin Du wenn ich ich bin« (Paul Celan[4]), das Man-selbst-im-Anderen-Sein. Auch hier geht es nicht nur um die Anerkennung bestehender Differenzen und Individualitäten, sondern bereits um die Konstitution dieser Differenzen aus dieser Beziehung heraus.

3. Gemeinschaft, Gesellschaft, Solidarität

Aber noch einmal zurück zum Anfang – zu den Stimmen für und wider die Gemeinschaft. Vielleicht müssen wir, um das zu denken und das zu leben, was Sabine Hark vorschwebt, eine Alternative zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft bedenken (die Alternative, von der ihr *alter ego* geplagt ist). Wir müssen uns dann von dem Gedanken lösen, dass wir *entweder* im Modus der *Gesellschaft* – strukturiert von Markt und Vertrag – *oder* im Modus der *Gemeinschaft* miteinander leben.

Das Soziale wäre dann ein potentiell solidarischer Kooperationszusammenhang, dem gegenüber die Gesellschaften, mit denen wir tatsächlich konfrontiert sind, ein defizitärer Kooperationszusammenhang sind.

Denken wir in der immer noch von Tönnies geprägten herkömmlichen Alternative, so steht *Gesellschaft* deshalb für *Freiheit* und Offenheit, weil sie ein freiwilliger Zusammenschluss selbständiger Individuen ist, basierend nicht auf geteilter Herkunft, geteilten Werten oder gemeinsamen Projekten, und damit prinzipiell offen für alle, die den Vertrag als Freie und Gleiche eingehen wollen und können und am Tauschverhältnis partizipieren. Markt und Geld stellen sich dann (wie Simmel es beschreibt) als große versachlichende Macht dar, indifferent gegen Herkunft und Tradition, gegen individuelle wie kulturelle Besonderheiten.

Gemeinschaft dagegen steht in diesem Bild für Enge und Unfreiheit, eben weil sie auf nichtinstrumenteller und als unverbrüchlich aufgefasster *Bindung* (an Menschen, an Werte, an Tradition oder Geschichte) beruht. Selbst die künstlich geschaffenen Gemeinschaften, die Tönnies im Gegensatz zur »Gemeinschaft des Blutes« und des Ortes (also der Herkunft) die »Gemeinschaft des Geistes« (also des Zusammenwirkens) nennt, selbst diejenigen Gemeinschaften also, in denen Bindung nicht von vornherein naturwüchsig verstan-

4 So heißt es in Paul Celans Gedicht »Lob der Ferne« (zit.n. Celan 2020).

den wird, teilen dieses Moment der Unfreiheit. Und selbst wenn umgekehrt die Grenzen des Ausschlusses in solchen Gemeinschaften nicht von vornherein gesetzt sind oder jedenfalls nicht sein müssen, so ist der Ausschluss derer, die sich dem Ziel der Gemeinschaft nicht verschreiben, dennoch konstitutiv. Die Gemeinschaft, so scheint es, definiert sich von ihrer Grenze her. Und während die Gesellschaft des Vertrags von den Individuen nur verlangt, sich an die Regeln zu halten, will die Gemeinschaft das Individuum mit Haut und Haar und duldet keinen Schutzraum.

Es ist der Unterschied zwischen einem Mietvertrag und einer Wohngemeinschaft: Während es der Vermieter_in rein rechtlich nicht zusteht, die Lebensweise oder die Überzeugungen ihrer Mieter_in zu beanstanden, solange sich daraus keine Verletzungen des Mietvertrags ergeben, kann es in einer Wohngemeinschaft legitim sein, jemandem den Auszug nahezulegen, der den einmal angenommenen Grundkonsens nicht teilt oder dessen Umgangsformen man befremdlich findet. Gesellschaft bietet den Individuen einen Schutzraum und macht – so das klassisch liberale Verständnis – damit Individualität möglich. Gemeinschaft tut das, so der Verdacht, nicht. Wo sie nicht bereits homogen ist, stellt sie Homogenität her. Mit Plessner (den auch Sabine Harks *alter ego* einführt) betrachtet, eliminiert Gemeinschaft auf gefährliche Weise den Abstand zwischen den Individuen und zwingt sie zu authentischen Identitätsbekundungen, die den Spielraum, in dem sich Individualität – tatsächlich und im Wortsinn spielerisch – entfaltet, zerstört.

Aber ist die hier gezeichnete Alternative zwischen liberaler Gesellschaft und kommunitärer Gemeinschaft, die Alternative, die sich auch in Harks Zwiegespräch niederschlägt, stichhaltig? Gibt es Weisen, diese Alternative auszusetzen, ohne dabei im Modus des Wünschens oder der Aufrufung von inklusiven Tugenden zu verbleiben? Oder anders: Gibt es eine materiale Basis für dieses Wünschen?

Hier kommt der Begriff der *Solidarität* und der immer leicht altmodisch wirkende Hegel'sche Begriff der *Sittlichkeit* ins Spiel – und damit eine Art des Denkens über Sozialität, die zur Erhellung der inneren Struktur des menschlichen Aufeinanderangewiesenseins, das zurzeit von so vielen unterschiedlichen Strömungen bedacht wird, etwas beizutragen hat. Was sich bei Hegel im Medium der Anerkennung vollzieht und sich in seiner Formel vom »Ich das Wir und Wir, das Ich ist« ausdrückt (Hegel 1979: 145), ist nicht einfach der Bezug auf geteilte Merkmale. Und es ist nicht einfach ein Ethos, der Appell, ein solches ›Wir‹ zu schaffen. Es ist letztendlich das Faktum menschlicher

Kooperation, einer Beziehung, die noch in ihrer defizitären Form wirksam ist.

Hegel beleuchtet auf instruktive Weise den Status dieses fundamentalen Aufeinanderangewiesenseins. Dass ich ›Ich‹ nur werde in und durch Beziehung auf die Anderen, dass wir nicht autark sind und nicht wie Monaden leben, ist bei Hegel mehr als ein empirisches Faktum; es ist aber auch nicht nur ein Ethos, etwas, zu dem wir uns bekennen. Die Behauptung der Autarkie ist eine Illusion, ein Selbstmissverständnis. Wenn nur das gemeinsam mit anderen geführte Leben ein gutes Leben ist, wie Sabine Hark sagt, dann kann man das mit Hegel ›tieferlegen‹. Die Beziehung zu anderen ist kein rein empirisches Brauchen; wenn das In-Beziehung-Treten nicht zu dem hinzukommt, was wir schon sind, sondern für dieses konstitutiv ist, dreht sich das Fundierungsverhältnis und in gewissem Sinn die ›Beweislast‹ um. Schon vor aller explizit positiven Bezugnahme aufeinander situieren wir uns in Bezug zueinander. Weltranglistenerste im Tennis kann ich nur sein, wenn es auch Platz 2 bis Platz 70 gibt. Älteste Schwester kann ich nur sein, wenn es jüngere Geschwister gibt; Tochter (mit den dazugehörigen Rollenidentitäten) nur, wenn Menschen mir gegenüber die Elternrolle einnehmen. Was ich bin, bin ich bereits in dieser Hinsicht in einer Konstellation mit anderen und in Beziehung auf andere. Das gilt selbst für Sozialität im Modus der Rivalität – tatsächlich sollte man den Hinweis auf eine Konfliktdynamik in Hegels »Kampf um Anerkennung« ernst nehmen – und hat mit der Vorstellung einer harmonischen Kuschelgemeinschaft (dem Ringelpietz mit Anfassen, wie Sabine Harks zweite Stimme bezüglich der Gemeinschaft befürchtet) noch gar nichts zu tun.

Schön und gut, sagt meine eigene innere Sabine da: *Aber Du sagst doch selbst, dass aus dem Fakt der Interdependenz noch nicht viel folgt. So wie Du sprichst, sind auch Kriege Instanzen der Sozialität. Was wir für die Sozialität, um die es hier geht, brauchen, ist also doch ein* Ethos *der Gemeinschaft. Also ein Bekenntnis zu dieser, die das bloße Aufeinanderangewiesensein zu einem positiven Annehmen dieser Angewiesenheit wendet. Aber wir sind dies nicht schon automatisch, sondern wir müssen etwas dazu tun, es als soziale Praxis leben können.*

Aber aus der Umkehrung des Fundierungsverhältnisses folgt dafür dennoch einiges: Ich bin nicht zuerst ein Individuum, das seine eigenen Interessen verfolgt und sich dann – zum Beispiel qua Vertrag – zur Sicherung dieser Interessen mit anderen zusammenschließt. Schon die Formierung dieser Interessen, das, was ich wollen kann, ist von Sozialität, von einer Grammatik des Sozialen geprägt. Die Sittlichkeit geht, um auf die oben illustrierte

Unterscheidung zurückzukommen, dem Vertrag voraus und macht ihn erst möglich.

Damit aber wären wir bei einer Haltung, die man mit guten Gründen als ›Solidarität‹ bezeichnen kann. Solidarität *realisiert*, um mit Leon Bourgeois, einem der Paten der historischen Bewegung des ›Solidarisme‹, zu sprechen, »das Faktum des Assoziiertseins« (Bourgeois 2020). »Autonom sind wir immer nur gemeinsam mit jenen, mit denen wir immer schon interdependent verstrickt sind, und nicht als Ansammlung solipsistisch gedachter, ökonomisch kalkulierender Einzelner« (Hark 2021: 195). Sabine Harks sehr treffende Einsicht bekommt auf diese Weise Rückendeckung. Es ist nicht nur so, dass wir uns umeinander sorgen und füreinander einstehen *sollten*, um das Gute zu tun oder das gute Leben zu realisieren. Wir verstehen in entscheidender Hinsicht die Bedingungen unserer eigenen Handlungsfähigkeit falsch, wenn wir diese Verstrickungen leugnen.

Solidarität, so schlage ich also vor, transzendiert die Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft. Solidarität ist ein soziales Verhältnis, eine soziale Praxis, die weder auf der gewachsenen Unbedingtheit von Gemeinschaft noch auf dem interessenbasierten Kalkül des Vertrags beruht. Solidarität ist als Praxis ebenso *gegeben* wie *gemacht*. Wenn Solidarität »das Faktum des Assoziiertseins« realisiert, ist sie prinzipiell offen, weil sie immer so weit reichen muss, wie dieses Assoziiertsein reicht. Das ist nicht die kategorische Unbedingtheit des moralischen Universalismus und auch nicht die unbestimmt zu werden drohende der Verletzlichkeit – es ist der Bottom-up-Universalismus einer Solidarität, die sich praktisch versteht und auf faktischen wenn auch manchmal verdeckten Kooperationsverhältnissen beruht. Und wo Sabine Hark mit der Idee einer »zärtlichen Bürgerlichkeit« an ein neues Ethos appelliert, ist die Kooperation, die sich in Solidarität verwirklicht, wie auch immer verdeckt, bereits da. Solidarität stellt sich dann als eine streitbare Form des Zusammenhalts dar, die von der Einsicht geprägt ist, dass die Gemeinschaft der Ähnlichkeiten allein gerade keine Solidarität erzeugt. Wenn das Gemeinsame, so die Quintessenz dieser vorhin mit Arendt bereits aufgerufenen Idee, nicht die Voraussetzung, sondern das Resultat gemeinsamer solidarischer Praxis ist, aber umgekehrt als Praxis nicht einfach vom Himmel fällt, sondern die Aktualisierung bereits bestehender Abhängigkeiten ist, die als solche erst erfahrbar und wirklich werden müssen, dann setzt das von Stuart Hall konzipierte Leben »mit Differenzen« die Existenz von Räumen voraus, in denen sich das Gemeinsame entfalten kann.

4. Zärtliche Bürgerlichkeit und Solidarität? (Eine letzte Nachfrage)

An einer gut sichtbaren Brandmauer in Kreuzberg fand sich über Jahrzehnte hinweg die Parole: »Solidarität ist die Zärtlichkeit der Völker«. Ich fand das immer etwas kitschig, ähnlich wie die im selben Kontext verbreiteten Illustrierungen internationalistischer Kampagnen mit durch Maschendraht greifenden Kinderhänden.

Ist Solidarität nicht ein Kampfbegriff? Ist man solidarisch nicht da, wo man sein eigenes Schicksal im Schicksal der Anderen erblickt und mit diesen zusammen daran arbeitet, es zu wenden? Aber was hat das mit Zärtlichkeit zu tun? Vielleicht kann man sich öffentlich zärtlich verhalten, aber ist Zärtlichkeit ein öffentliches, ein politisches Gefühl, eine öffentliche, eine politische Haltung? Und was gewinnt man, wenn man politisch-öffentliche Begriffe mit Vokabeln des Persönlichen und der Nähe paart? Ich hatte hier einen gewissermaßen arendtianischen Vorbehalt.

Seit ein paar Wochen ist sie verschwunden, die Parole. Ersetzt durch Trivialitäten. Und das gerade in dem Moment, wo mir angesichts von Sabine Harks von Olga Tocarczuk inspirierter Idee einer »zärtlichen Bürgerlichkeit« die öffentliche Verwendung, die öffentliche Bedeutung der Zärtlichkeit einzuleuchten beginnt. *Zärtlichkeit* steht ja hier für Behutsamkeit, Aufmerksamkeit, Reaktivität, das Eingehen aufeinander und die Einfühlung. Sie ist das Gegenteil nicht nur von Rohheit, sondern auch von dem, was Adorno »bürgerliche Kälte« genannt hat, der strukturellen Gleichgültigkeit, die zur Brutalität werden kann. Und was an der »Zärtlichkeit der Völker« irritierend bleibt, der Bezug auf *Völker* als Großsubjekte, ist in der zärtlichen Bürgerlichkeit ja getilgt.

Aber, eine letzte Nachfrage: Warum (ausgerechnet) *Bürgerlichkeit*? Hat man als Linke – auch als feministische Linke – nicht früh gelernt, die ›bürgerliche Weltanschauung‹ zu entlarven, und ist nicht auch subkulturell die ›bürgerliche Lebensweise‹ (zugegebenermaßen oft von denen, die aus dieser stammen) stets eher Schimpfwort als eine Chiffre für Emanzipation gewesen?

Ebenfalls von Sabine Hark stammt die schöne Idee, nach der es sich bei den zeitgenössischen Auseinandersetzungen um Diversität und dem Kampf gegen Diskriminierungen aller Art um eine bürgerliche Revolution 2.0 handelt. Aber was bedeutet bürgerliche Revolution/Emanzipation 2.0? Was genau wird in der zweiten Version verbessert? Handelt es sich um eine *nachholende*

Revolution, in der die mit der bürgerlichen Revolution gesetzten Standards der Inklusion, der Freiheit und Gleichheit endlich eingelöst und verwirklicht werden sollen, in denen der Kreis (so eine in der Moralphilosophie beliebte Vorstellung) derer, die überhaupt moralische Berücksichtigung finden, in immer wieder neuen Runden erweitert wird?

Ich glaube, wir tun gut daran, das nicht so zu verstehen und die hier gemeinte Veränderung nicht (nur) so zu betreiben. Es sollen nicht nur (nun endlich) alle zur Bürgerin werden, beitreten dürfen in den Club. Das Bürgerin-Sein muss etwas anderes bedeuten. Der Kreis muss nicht nur erweitert, er muss anders werden, um die erforderliche solidarische Kooperation zu ermöglichen. Aber das ist es ja auch vielleicht, worauf die »zärtliche Bürgerlichkeit« hinausläuft: auf die Veränderung der Welt im Ganzen.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1988): Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a.M.

Arendt, Hannah (1981): Vita Activa, München.

Bourgeois, Léon (2020): Solidarität, Berlin.

Celan, Paul (2020): Gedichte, Berlin.

Durkheim, Émile (1996): Über soziale Arbeitsteilung, Frankfurt a.M.

Hark, Sabine (2021): Gemeinschaft der Ungewählten, Berlin.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979): Phänomenologie des Geistes, in: ders., Werke, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 3, Frankfurt a.M.

Jaeggi, Rahel (1997): Welt und Person, Berlin.

Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches, in: ders., Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1980, Bd. 2.

Scarry, Elaine (1985): The Body in Pain, Oxford.

Feministische und Kritische Theorie – Leitfäden ohne Leitbild

Gudrun-Axeli Knapp und Cornelia Klinger

Die Autorinnen dieses Beitrags stehen in ebenso kritischer (akademisch-disziplinär bedingter) Distanz zueinander, wie sie im freundschaftlich-kollegialen Gespräch miteinander verbunden sind, so dass sie im Folgenden *wir* sagen werden. Ausgangspunkt unseres Denkens und Zielpunkt unserer Bestrebungen waren und sind bis heute zwei Ansätze zur Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie in Zusammenhang mit zwei sozio-politischen Bewegungen.

Der eine Bezugspunkt ist die Kritische Theorie der älteren Generation der Frankfurter Schule, namentlich Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, und ihre Relation zu Arbeiterbewegung und Marxismus. Der andere ist die jüngere Feministische Theorie, wie sie im Umfeld der Zweiten Frauenbewegung der 1960/70er Jahre entstanden ist, deren Zeitgenossinnen wir sind.

Das Verhältnis zwischen Feminismus und Kritischer Theorie ist als *sperrig* bezeichnet worden (Knapp 2022: 37), aber auch als eines von *fragloser Nähe* (Klinger 2012: 259). Dazwischen sehen wir keinen Widerspruch. Um beide Aspekte in ihren Zusammenhang zu stellen, haben wir uns für diesen Beitrag zusammengetan. Die ältere Kritische Theorie hat drei Punkte gesetzt, von denen wir ausgehen. Diese Punkte sind:

1) Zeitdiagnose
2) Politisches Veränderungsinteresse
3) Selbstreflexive Verortung

Zeitdiagnose

Kritische Theorie ist nicht *philosophia perennis*, sondern steht in einer kontingenten historischen Konstellation und ist sich dessen bewusst beziehungsweise macht das bewusst. Das gilt in drei Hinsichten:

- Dass die Gegenstände, die Objekte des Wissens zeitgebunden sind, ist leicht einzusehen.
- Schwerer fällt es den Subjekten der Beobachtung, ihre eigene historische und sozio-kulturelle Standortgebundenheit zu reflektieren.
- Am schwierigsten ist die Anerkennung der Zeit-und-Raum-Bindung von abstrakten Denkformen und Wissenswegen, sollten doch Logik und Logistik des Erkennens dazu dienen, von den Begrenzungen von Zeit und Raum abstrahieren zu können.

Die Frankfurter Kritische Theorie geht alle drei Schritte:

- In einem Brief an den Fischer Verlag schreibt Horkheimer, dass die Kritische Theorie »ihre eigenen Begriffe […] als Momente der historischen Konstellation« kennt.[1]
- In einem Rückblick auf ihre Mitte der 1940er Jahre verfasste *Dialektik der Aufklärung* sprechen Horkheimer und Adorno 1969 gemeinsam von einem »Zeitkern« der Wahrheit (Adorno 1997, GS 3: 9) und wenden dieses Wort auf ihre eigene Position an, die sich in den Jahren dazwischen verändert habe – und ja, in manchen Punkten überholt sei. Dass nicht allein diskursives Wissen wie Philosophie oder Wissenschaft, sondern auch Kunst am Zeitkern der Wahrheit Teil hat, macht Adorno in seiner *Ästhetischen Theorie* deutlich (Adorno 1997, GS 7: 50).

Mit ihrem Wort ›Zeitkern‹ treffen Horkheimer und Adorno den Begriff Kontingenz. Kontingenz meint zuerst das, was sein oder nicht sein kann: Sein und Nichts. Prozesshaft gedacht, wird daraus Werden (Anfänglichkeit, Gebürtlichkeit) und Vergehen (Vergänglichkeit, Sterblichkeit). Auf der Strecke zwischen Anfang und Ende bedeutet Kontingenz, dass das, was da ist (Dasein), so oder anders sein kann, also sowohl So-Bestimmtheit als auch Anders-Beliebigkeit umfasst. Auf der einen Seite sind Objekte, Subjekte und die Rela-

1 Brief vom 3. Juni 1965, zitiert nach Knapp 2022: 38.

tionen zwischen ihnen abhängig von einer Vergangenheit, die ihrerseits kontingent ist, also ebenso bestimmt und beliebig war, wie es die Gegenwart ist, und in der diese daher kein festes Fundament finden kann, weder in einem transzendent-jenseitigen Ursprung oder einem primordial-diesseitigen Urknall noch in einem transzendentalen Ich. Auf der anderen Seite bedeutet die Loslösung von einem festen Verankerungspunkt der Genese den Verlust der Geltung in der Zukunft. Der Dualismus von Genesis und Geltung löst sich in der Kritischen Theorie tendenziell auf. Was wir hier und heute sind, tun und denken, kommt nicht nur von irgendwo her, es ist nicht nur abhängig von vorgängig anderem, sondern – und hierin liegt die schwerere ›Kränkung‹ – es endet irgendwo, irgendwann, es ist sowohl durch Andere, die daneben stehen, als auch durch Anderes, das in Zukunft nachkommt: nie einholbar, aber immer überholbar.

Eine kontingente Bestimmung ist Definition, aber nicht definitive Determinierung. Umgekehrt ist die mit ihr korrelierte Beliebigkeit nicht ultimative Freiheit. Solange wie Bestimmtheit und Beliebigkeit zwischen Anfang und Ende zusammenhängen, ist *Offenheit* ihr gemeinsamer, ambivalenter Nenner:

- Aus der Perspektive von Bestimmtheit ist Offenheit negativ als Loch oder Lücke, als Fehlen oder Fehler zu sehen.
- Aus der Perspektive von Beliebigkeit sind Loch oder Lücke kein Manko, sondern bedeuten Öffnung und die Möglichkeit für neue, andere, eventuell bessere oder schlechtere Bestimmungen – ohne jemals zu absoluter Bestimmungslosigkeit (reiner Freiheit) zu gelangen.

Es versteht sich von selbst, dass alles, was unter den Bedingungen von Kontingenz einen Zeitkern hat, damit auch in einem Raumkreis steht. So kommt zu den Aspekten der Endlichkeit in der Zeit Ortsgebundenheit im Raum hinzu. So ergeben sich die Perspektiven von

- Partikularität des jeweils einen, eigenen Standortes, der unter den Bedingungen der Zeit nie ganz mit sich eins, keine Ganzheit ist, sondern fragmentiert und volatil bleibt (am Ende heißt das: vergehen, sterben müssen) und
- Pluralität alles Anderen, das im Raum nie genau am selben Ort stattfinden, eine feste Stätte finden und Platz nehmen kann, also zwangsläufig uneins ist, keine Einheit bildet, sondern in verschiedene kleinere oder größere Einheiten, Kollektive friedlich verteilt, feindlich geteilt ist, be-

> nachbarte oder fremde Gruppen, die einander heute umarmen, morgen spinnefeind sein können, so dass ›im Ernstfall‹ die einen durch die Wurfgeschosse von anderen Standorten aus vulnerabel sind (das heißt am Ende: töten können, ein Vergehen im Sinne von Verbrechen).

In den Verstrickungen der Endlichkeit im Sinne von Anfänglichkeit und Vergänglichkeit scheint Kontingenz ebenso fixiert, wie sie zwischen Beliebigkeit und Bestimmtheit versatil, ambig, hin- und hergeworfen ist. Alles in allem sieht Kontingenz problematisch aus.

Kritische Theorien entstehen, wenn in der Kontingenz die Bedingungen der Möglichkeit zur Veränderung freigesetzt werden. In der Zeit bleibt nur im Wechsel von Werden und Vergehen Luft für Differenz zwischen Gestern und Morgen, und im Raum schafft die Distanz zwischen Hier und Da, Dort und Anderswo Platz für Andere(s). Gerade weil nicht unbedingte, absolute Präsenz offenbar(t) ist und herrscht, erhält das Präsens Bedeutung. Das, was ist, war nicht schon immer und wird nicht für immer bleiben; deswegen und nur so macht es einen Unterschied. Unter den Bedingungen von Kontingenz entstehen Handlungsoptionen, entfaltet sich *agency*: Ein Anfang kann gemacht, ein Ende kann gesetzt werden. Macht, das heißt in Konkurrenz und Konflikt, im Handgemenge mit anderen, agonal zu handeln; das ist – im Unterschied zu omnipräsenter, monolithischer Herrschaft – *for better or worse* die positive Seite von Kontingenz.

Wenn wir das alles zusammendenken, also Zeitkern und Raumkreis einerseits als gegeben annehmen, als Datum der Vergangenheit und als Faktum der Gegenwart ansehen, aber andererseits beides zugleich als veränderungsoffen betrachten, dann gelangen wir zu einer der wichtigsten und einer der wenigen so gut wie unumstrittenen Wahrheiten, zu der die Feministische Theorie bisher gelangt ist: Das ist die Einsicht in die mehrdimensionale Situiertheit jeden Erkennens und allen Wissens: *situated knowledges*.

Die eleganteste Formulierung für die Situiertheit des Wissens hat Walter Benjamin gefunden:

»Entschiedene Abkehr vom Begriffe der ›zeitlosen Wahrheit‹ ist am Platz. […] Wahrheit ist […] an einen Zeitkern […] gebunden.« Und Benjamin fügt hinzu: »Das ist so wahr, dass das Ewige jedenfalls eher eine Rüsche am Kleid ist als eine Idee« (Benjamin 1983: 578, vgl. 118).

Wir sehen in Benjamins entschiedenem Wahrheitsanspruch für das Flüchtige und Ephemere, der den performativen Selbstwiderspruch zum Immer- und Allgemeingültigen des Begriffs *Wahrheit* nicht scheut, sondern

das Ewige der Lächerlichkeit preisgibt und dennoch kaltlächelnd am vergänglichen Wahren festhält, den Beharrungsbeschluss, der uns zum zweiten Punkt bringt.

Politisches Veränderungsinteresse

Mit dem Festhalten an der Wahrheit in Zeit und Raum reisen wir von Frankfurt nach Trier und gelangen zum politischen Veränderungsinteresse, wie es Karl Marx als *practical turn* formuliert hat: »Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. die Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen« (MEW 3: 533).

Mit der Wendung von Theorie zu Praxis, von Wahrheit zu Freiheit geht die Wendung von Vernunft zu Wille einher. Der *Wille zur Macht* des Machens hat mehr oder weniger die gesamte Philosophie des 19. Jahrhunderts geprägt. Während in Benjamins schöner Rede »ihrer Morgenkleider Seidenrüschen«[2] vor unseren Augen flattern, formuliert Horkheimer den harten Entschluss, an der Idee von Wahrheit festzuhalten und im Handgemenge, in Konkurrenz und Konflikt mit anderen Willensbekundungen und Zielsetzungen zu behaupten:

> »[Z]ur Kritik [gehört] nicht bloß das negative, skeptische Moment, sondern ebensosehr die innere Unabhängigkeit […], das Wahre nicht fallen zu lassen, sondern in seiner Anwendung fest zu bleiben, wenngleich es einmal vergehen mag. Zum Prozeß der Erkenntnis gehört beim Individuum nicht nur Intelligenz, sondern auch Charakter und bei einer Gruppe nicht nur Anpassung an die sich wandelnde Realität, sondern ebenso die Kraft, ihre eigenen Ansichten und Ideen zu behaupten und durchzusetzen.« (Horkheimer 1988, GS 3: 319)

Über Horkheimers Fest-Stellung liegt das Odium des Willkürlichen, der Schatten des Voluntarismus, dem durch einen dezisionistischen Kraftakt ein Ende gesetzt werden soll, aus dem Vormacht- und Vorranganspruche gegenüber anderen abgeleitet werden, denen allerdings nicht verwehrt werden kann, das gleiche Recht zu verlangen, dasselbe zu tun. Voluntarismus und

2 In einem der Gartengedichte von Rainer Maria Rilke.

Dezisionismus sind zwei Seiten derselben Medaille – zwischen ihnen liegen die gesellschaftlichen Verhältnisse als ebenso weites wie zwischen Parteien umkämpftes Feld, auf dem hinter jedem Busch das Gespenst des *Relativismus* zu lauern scheint. Mit dem *practical turn* stehen wir mitten im Getümmel partikularer Interessen und pluraler Positionen auf dem harten Boden der Wirklichkeit.

Von den Verhärtungen der Willensphilosophie Schopenhauers oder Nietzsches im späten 19. und des Vitalismus im frühen 20. Jahrhundert versuchen die ›Frankfurter‹ sich abzusetzen, indem sie – jede Art von (Lebens-)Bejahung verweigernd – auf der Negation des sozio-politisch verursachten Leids insistieren: »Die kritische Theorie hat [...] keine spezifische Instanz für sich als das mit ihr selbst verknüpfte Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts. Diese negative Formulierung ist, auf einen abstrakten Begriff gebracht, der materialistische Inhalt des idealistischen Begriffs der Vernunft« (Horkheimer 1970: 56).

Mit der negativen Formulierung »keine spezifische Instanz für sich haben«[3] geht Horkheimer das Wagnis ein, jedwede erkenntnistheoretische Rückversicherung als Legitimationsgrundlage des Wahrheitsanspruchs zu annullieren. Anstelle des Rekurses auf eine höhere oder tiefere letzte Instanz, die sie (be)gründen, in der sie eine Basis finden könnte, bindet er Kritische Theorie rückhaltlos an Gesellschaft, und zwar nicht nur im Sinne einer konkreten historischen Konstellation, sondern weitergehend an ein bestimmtes gesellschaftliches Interesse. Die Bindung an eine historisch spezifische Gesellschaftsformation und darüber hinaus das Streben nach ihrer Transformation, ihrer revolutionären Um- und Neugestaltung ist das konstituierende Prinzip, das Kritische Theorie von traditioneller Theorie unterscheidet. Auf dreifache Weise tendiert Kritische Theorie ins Negative:

- Weder kann Kritische Theorie positive Aussagen über die richtige Gesellschaft machen,
- noch ist sie aus sich heraus in der Lage, die »Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts« ins Werk zu setzen. Die »rechte Gestaltung der menschlichen Dinge« (Adorno 1997, GS 8: 456) ist Sache der Praxis, des engagierten, couragierten Eingreifens von individuellen und kollektiven menschlichen

3 Diese und ähnliche ›Ignorabimusformeln‹, die Horkheimer und Adorno jeweils für sich und auch gemeinsam oft verwenden, sind ein Charakteristikum der Kritischen Theorie.

Kräften, namentlich von sozialen und politischen Protest-, Oppositions-, Emanzipations-, Befreiungsbewegungen.
- Demgegenüber bleibt Kritische Theorie *pensiero debole*; sie kann ihr Ziel nur in einer doppelten Negation ausdrücken: als *Negierung* beziehungsweise Eliminierung eines *negativen* gesellschaftlichen Zustands, und ihr Urteil über den schlimmen Zustand der Gesellschaft leitet sie einzig aus dem Leid von Menschen ab.

Die *Via negativa* der Kritischen Theorie in Adornos Worten: »Wir mögen nicht wissen, was der Mensch und was die rechte Gestaltung der menschlichen Dinge sei, aber was er nicht sein soll und welche Gestaltung der menschlichen Dinge falsch ist, das wissen wir, und einzig in diesem bestimmten und konkreten Wissen ist uns das Andere, Positive offen« (ebd.).

Die maßgebliche Formulierung dieses Gedankens findet sich wiederum bei Marx. Auf die selbst gestellte Frage nach der »*positive[n]* Möglichkeit der Deutschen Emanzipation« antwortet er in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* mit einem Veitstanz von radikalen Negationen bis hin zu absoluter Auflösung:

> »In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.« (MEW 1: 390)

Zug um Zug eliminiert Marx die Bedingungen von Kontingenz durch Negation; so bringt er die Partikularität des Proletariats und die Pluralität divergierender gesellschaftlicher Positionierungen in der spezifischen historischen Konstellation der Klassengesellschaft seiner Zeit zum Verschwinden. Obwohl

er antritt, Hegels Rechtsphilosophie einer Kritik zu unterziehen, bewerkstelligt Marx sein Vorhaben im Rekurs auf dessen umschlagslogisches Argument, das, aus antithetischer Verneinung der ersten Setzung im zweiten Schritt, auf der höheren dritten Ebene der Synthese neue Einheit entstehen lässt. Diese Dialektik im Dreischritt von These über Antithese zur Synthese ist reine Logik – von Sympathie oder Empathie, Zuneigung oder Mitleid mit wirklichen, leidenden Menschen fehlt hier jede Spur. Eins, zwei, drei an Hegel anschließend kann Marx aufschließen zu den Postulaten der Aufklärung, zur Idee der Emanzipation des Menschen an sich und zur Idee der Menschheit schlechthin als souveränes Gesamtsubjekt ihrer Geschichte und ihres Geschicks.

Später sind Marx und Engels andere Wege gegangen. An die Seite, wenn schon nicht an die Stelle der Philosophie, der negativ gewendeten und damit im dreifachen Hegel'schen Sinne aufgehobenen idealistischen Ideen und humanistischen Ideale tritt die Suche nach den Ursachen des Unrechts in den Strukturgesetzen der kapitalistischen Ökonomie. Der Sozialismus wird wissenschaftlich. Klasse markiert nicht nur eine Differenz zwischen zwei antagonistischen Gruppen von menschlichen Akteuren (Bourgeoisie und Proletariat), sondern es handelt sich um ein kohärentes Strukturprinzip der kapitalistischen Gesellschaft (Kapital und Arbeit). Auch Horkheimer und Adorno haben die Notwendigkeit erkannt, von der falschen Gestaltung der menschlichen Dinge nicht gleich philosophisch-spekulativ auf die Klasse des universalen Leidens abzuheben, sondern davon durch empirische Sozialforschung bestimmtes und konkretes, wissenschaftliches Wissen zu erwerben.

Gleichwohl bleibt die »Abschaffung des Leidens oder dessen Milderung« Movens und Telos ihres Denkens (Adorno 1997: GS 6, 203). Und so deuten sich bei Adorno und Horkheimer am Ende Tendenzen an, das menschliche Leid nicht auf die Misere des Proletariats in der Ausbeutung der Arbeitskraft als Ware beschränkt zu sehen, sondern beim einzelnen, unmittelbar physischen und psychischen Schmerz anzusetzen. Das (ver-)führt dazu, einerseits das Leiden als einzelnes lebhaftes, leibhaftes ›Weh‹ zu naturalisieren[4], andererseits das Interesse an seiner Abschaffung über die gesellschaftliche Dimension hinauszuheben und als allgemeine Menschheitsaufgabe zu proklamieren

4 »Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle. ›Weh spricht: vergeh‹« (Adorno 1997: GS 6, 203).

und den physischen Fortbestand der Gattung zum Endzweck der Menschheit zu deklarieren.[5]

Selbstreflexive Verortung

Erster Durchgang

Es ist kein Großeinsatz theoretischer Kritik an den hier skizzierten Negativstrategemen nötig, um zu demonstrieren, dass wir mit negativen Formulierungen und abstrakten Begriffen von der Materialität konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse weit entfernt sind (Horkheimer 1970: 56). Dagegen protestieren lautstark auf Straßen, in Medien, auch mit Tomatenwürfen in Hörsälen: *Andere*, die sich weder als ›Nebenwiderspruch‹ zum Klassenantagonismus abspeisen noch in den Universalsingular des Menschen an sich oder in die Menschheit schlechthin einpreisen lassen – nachdem sie so lange davon ausgeschlossen waren und ausgenommen worden sind. Adornos Behauptung »welche Gestaltung der menschlichen Dinge falsch ist, das wissen wir […]« (Adorno 1997, GS 8: 456 s.o.) erweist sich an der ›Frauenfrage‹ als unzutreffend, arrogant und anmaßend: »Der Herrschaftsaspekt im Verhältnis der Geschlechter und die Verfassung männlicher und weiblicher Subjektivität sind in der älteren Kritischen Theorie immer wieder thematisiert worden, ohne dass […] eine Theorie des Geschlechterverhältnisses ausgearbeitet worden wäre« (Knapp 2022: 45). »Trotz einer Reihe proto-feministischer Fragestellungen und Einsichten machen es ihre androzentrischen Züge unmöglich, ohne deutliche Revisionen an die Kritische Theorie anzuknüpfen« (Knapp 2022: 37). An diesem Punkt positioniert sich Feministische Theorie als Kritik der Kritischen Theorie.

5 Eine ähnlich kühne Vision wie Adorno in seiner negativen Dialektik entfaltet Horkheimer in einem 1968 gehaltenen Vortrag, der wiederum mit der Ignorabimus-Formel kritischer Theorie beginnt: »Wie immer die richtige Gesellschaft […] beschaffen sei […]«, wissen wir nicht, um sogleich selbstgewiss fortzufahren: »sie könnte Menschen in dem Bewusstsein vereinen, aus dem die Solidarität entspringt, die dem Gedanken heute näher liegt, als die des Proletariats: die Solidarität der Menschen als endlicher, von Leiden und Tod bedrohter Wesen, die schöner, heller und länger leben wollen, eine Solidarität, die schließlich auf die Kreatur schlechthin sich erstrecken könnte« (Horkheimer 1981: 160).

Als Begleiterin der Frauenbewegung sieht sich Feministische Theorie indes alsbald mit dem Problem konfrontiert, wie im gesellschaftlichen und politischen Handgemenge nicht nur mitzumischen sei, sondern wie für die Wahrheit der Gerechtigkeit die Oberhand gewonnen werden kann. Dabei geht es über die Einforderung von Rechten, bei der nach vorgegebenen Regeln und Gesetzen gespielt wird, hinaus um die Erlangung von Machtpositionen, in denen andere, neue Spielregeln gefunden und gesetzt werden. In dieser Situation sind nicht alle, aber einige feministische Theoretikerinnen auf eben jene Strategie verfallen, die sich an der Arbeiterklasse nicht bewährt hat: Sie meinen, es würde reichen, anstelle des Proletariats das weibliche Geschlecht als Klasse des universalen Leidens zu inaugurieren. Sei es unter Rückgriff auf das angeblich wesensmäßig andersartige Weiblich-Sein, sei es im Rekurs auf Marx – der Trick, das positiv immer nur partiale, partikulare Andere *ex negativo* als universales Eines aus dem Hut zu zaubern, ist zum Anliegen der *Feminist Standpoint Epistemologies* geworden. Die Existenz- und Arbeitsweise der Frau an sich, die weibliche Subjektivität schlechthin wird in die Machtposition des Subjekts gehoben. Das noch umfassendere und tiefere Leiden der Frauen ist der Marterpfahl, den die Standpunkttheorien umkreisen, damit die Bewegung Momentum gewinnt. Und noch einmal sei ausdrücklich festgehalten: Indem das Recht auf Selbstbestimmung die Macht zur Selbstbehauptung entfalten muss, erscheint das folgerichtig – ja, es ist unvermeidlich.

Aber in weiterer Folge ist der Moment dieses Drehs nur kurz: Wenn einmal das Eine Subjekt vom Sockel gestürzt ist, dann gibt es kein Halten mehr gegen die vielstimmig-plurale Kritik von Anderen an den Prätentionen der ihrer Partikularität überführten Einen – inklusive all jener, die sich irgendwann zum Standpunkt der Einen aufschwingen. Dieses Exempel ist an den *Feminist Standpoint Epistemologies* von (oder im Namen von) Frauen statuiert worden, die sich mit anderen und mehr Problemen konfrontiert sehen als mit ihrer Platzanweisung als Frauen in einer Männergesellschaft. Das sind Frauen, für die Probleme von Armut und Elend, Ausgrenzung und Missachtung aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer anderen als der dominanten Klasse, Kultur, Religion, Nation, Ethnie, Rasse und/oder infolge psycho-physischer Gegebenheiten, welche die Mehrheitsgesellschaft als Mängel oder Behinderungen (*handicaps*) disqualifiziert, mindestens ebenso große Dringlichkeit haben wie ihre Nachrangigkeit als das zweite Geschlecht. Es sind Frauen, die sich nicht in der halbwegs privilegierten Situation der weißen, westlichen, gebildeten Mittelschicht befinden, von deren peripher kooptierten weiblichen Angehö-

rigen einige beginnen, Standpunkt-Theorien zu entwerfen, und damit einen Alleinvertretungsanspruch für die ganze Klasse Frau erheben oder Frauen als letzte Kolonie bedauern. Mit anderen Worten, in Raum und Zeit, unter den Bedingungen von Kontingenz erweist sich grundsätzlich jeder Universalitätsanspruch als falsch: Weder ist ein jeweils Einzelnes *das Eine*, eine von Anfang bis Ende mit sich identische, ganze Einheit; noch sind die Vielen *Alle*, eine seit jeher und für immer zusammengehörige, einige, einheitliche Ganzheit.

Vermittelt durch die praktisch-politischen Interventionen und die theoretisch-kritischen Anstöße anderer Frauen, die am weißen, bürgerlichen, akademischen Mittelstandsfeminismus Anstoß nehmen, entdeckt die feministische Theorie den großen blinden Fleck der Partikularität, den sie am männlichen Denken scharfsichtig kritisiert: an der eigenen Optik. Die Konfrontation mit Fremdkritik bietet die erste Gelegenheit zum Überdenken der eigenen Position.

Die von anderen Frauen (es dürfen auch Männer sein) am feministischen Standpunkt geübte Kritik wird von manchen Feministinnen mit einer Hinwendung zur empirischen Wissenschaft beantwortet. Hier zeigt sich eine Parallele zu Marx/Engels, die bald die Hegel'sche Philosophie hinter sich gelassen haben und die politische Ökonomie weiterführen, um den Marxismus als Wissenschaft zu begründen, ebenso wie zu Horkheimer/Adorno, die sich von abstrakt-philosophischen, menschheitsumarmenden Positionen ab- und der Soziologie, der empirischen Sozialforschung zuwenden.

Auf diesem Weg sind wir in Nachfolge des (mehr oder weniger außerakademischen) schwarzen Feminismus auf das *traveling concept* der *Intersektionalität* gekommen (Klinger/Knapp 2007, 2013 u.ö.). Die Fragen, auf die wir beide mit diesem Konzept eine Antwort suchen, betreffen weniger die vertikalen Strukturen von Oben und Unten als vielmehr die lateralen Linien, die Parallelen und Transversalen, die Durchquerungen und Überschneidungen, also sowohl die konvergierenden als auch die divergenten Linien verschiedener Achsen gesellschaftlicher Ungleichheiten an Kreuzungen von Wegen und in Kreuzungen von Arten und Weisen (Hybridbildungen). Soweit wir wissen, ist der Denkansatz der Intersektionalität die bislang einzige Kritische Theorie, die systematisch nach den Relationen zwischen – wenn schon nie allen möglichen, so doch möglichst vielen – Anderen fragt, also die verschiedenen Gestalten gesellschaftlicher Asymmetrierungen und unterschiedliche Formen politischer Ungerechtigkeit zu ergründen sucht und empirisch beforscht. Dabei haben wir viel gelernt.

Allerdings haben wir auch erfahren, dass die Idee des modernen autonomen und souveränen Subjekts in der multiplen Moderne in den multikulturellen Bestrebungen von Anderen als Prinzip und Leitbild beibehalten und durchgehalten wird. Obwohl allesamt längst subjektiviert, das heißt dem Gesellschaftssystem unterworfen sind, bleiben viele Akteurinnen auf der gerade erst eroberten Kommandobrücke des Subjekts stehen. Galt ihre Kritik eben noch der Zentralperspektive des Subjektstandpunkts, so stellen sie sich alsbald auf ihre eigenen Beine und bauen ihre Ego-Zenter aus. Unter dem negativen Vorzeichen realer Verletzungen und des daraus resultierenden Leids tritt ein rebellisches *Me-Too!* neben das autonome, souveräne Ich-Selbst. Und wieder sei ausdrücklich festgehalten: Das ist gut und richtig so …, aber: Sobald das Ich-*Auch* sich unter Berufung auf potentielle, prinzipiell unendliche Verletzlichkeit als Auch-*Ich* in Stellung bringt, wie zuvor andere Klassen/Geschlechter des universellen Leidens, verharrt und verhärtet sich das Andere in der Position des Einen. Und dabei werden es zunehmend mehr. In den Aufständen vieler Anderer läuft auf der *Via negativa* ein beinhartes *race to the bottom*, das um Differenzen von Haaresbreite und um zahllose Arten von Diskriminierung und Leiden schier endlos ausgefochten werden kann. Während sich die Kombattanten kontinuierlich weiter differenzieren und auseinanderdividieren, schrumpft ihr Aktionsradius so stark, dass sie schlussendlich Blasen bilden, die entweder beliebig bleiben oder von anderen Verblasenen zum Pseudogegenstand von Hass und Spott gemacht werden können.

Fremdkritik von Anderen kann die Einen zum Überdenken des Eigenen bewegen. Sofern die kritischen Anderen jedoch lediglich ein anderes Ich-Selbst ins Spiel bringen, finden lediglich Personalwechsel in der Subjektposition statt. Auf der Grundlage des modernen Gleichheitspostulats können zwar prinzipiell alle den Anspruch auf Subjektstellung erheben, aber das führt zu nichts, wenn alle das tatsächlich tun. In der Folge verrennen sich viele Andere in hypersensible Identitätspolitiken zur Linken wie zur Rechten des Subjektsockels … ohne Ende. Dabei verschwimmen leicht die Unterschiede zwischen jenen Differenzen, die beliebig sind (»playful«) und bestimmten, bestimmenden sozio-politischen Differenzen, welche früher »poles of world historical systems of domination« (Haraway 1991: 161) waren, es jetzt noch sind, es in Zukunft bleiben oder wieder werden können:

Epistemology is about knowing the difference

Wir verstehen Donna Haraways Satz als Aufforderung zur Kritik an der – ganz gleich, ob herrschaftlich behaupteten oder machtkämpferisch anvisierten –

Subjektposition, als deren Sattelknecht die Philosophie seit Descartes' *Ego cogito* gedient hat. Unsere Kritik an der modernen Idee des autonomen und souveränen Groß-Subjekts – das letztlich nach dem Gott-der-Herr-Vorbild modelliert bleibt – erstreckt sich auf den Ego-Zentrismus, die Ich-Ideologie und die Wahnvorstellungen autokratischer Selbst-Herrschaft bis zu den komplett subjektivierten Repräsentanten blasierter Duodezfürstentümer, denen ein Zwerg Nase die berühmte »Pastete Souzeraine« servieren könnte (Adorno 1997, GS 6: 184).

An diesem Punkt angelangt, nehmen wir die Kritik, die wir am Anfang des Weges zur selbstreflexiven Verortung an der Kritischen Theorie geübt haben, *nicht* zurück: Dass deren Sicht auf die Gesellschaftsverhältnisse unzulänglich war und dass die Forderungen von Frauen ihre Gültigkeit nicht verlieren – daran ändert sich nichts. Trotzdem sind wir in weiterer Folge dieses Argumentationsganges zu einer grundsätzlichen Kritik an der Subjektidee und -ideologie gelangt und finden – von Haraway an *epistemology* verwiesen – einen neuen Zugang zum Ansinnen der Kritischen Theorie, »Zeitdiagnose und Selbstreflexion [...] im Medium einer spezifischen Verbindung von Gesellschaftskritik, Erkenntnis- und Subjektkritik« zu artikulieren (Knapp 2022: 38). Indem wir die Selbstbeharrung auf dem eigenen Standpunkt subjektkritisch betrachten, revidieren wir unseren analytischen Standpunkt nicht, sondern wir sind nun bereit, die ältere Kritische Theorie noch einmal Revue passieren zu lassen. *On second thoughts*, im Rückblick auf unsere eigene Verortung und weitergehend mit der Frage nach einer Dialektik der feministischen Aufklärung im Gepäck wenden wir uns abermals an die ältere Kritische Theorie: Denn »die Kritische Theorie [repräsentiert] ein zeitdiagnostisch ausgerichtetes, selbstreflexives Denken, das sich Rechenschaft über seine eigene Funktion und Situation in der Gesellschaft ablegt. Daraus ergeben sich Anregungen auch für das Nachdenken über die Dialektik feministischer Aufklärung, die Kehrseite der Erfolge feministischer Kritik« (ebd.). Also gilt es, über den eigenen Schatten zu springen, das heißt »über den Androzentrismusvorwurf hinauszugehen und [...] [uns] der analytischen Modelle der älteren Kritischen Theorie noch einmal zu vergewissern« (Knapp 2022: 55).

Zweiter Durchgang

Wie beim ersten Durchgang beginnt unsere Revision mit feministischer Kritik an der Kritischen Theorie. Unser Ausgangspunkt ist diesmal der vehemente Widerspruch gegen ihre idealisierende Perspektive auf die blütenweiß-

westlich-bürgerliche Privatsphäre und besonders auf die dort beheimatete Mutterliebe, die namentlich Horkheimer überhöht, obwohl ihm ebenso klar ist wie Adorno, dass es kein richtiges im falschen, »beschädigten« Leben geben kann (Adorno 1997, GS 4). Gleich hier am Anfang einen ersten Schritt hinter die oben formulierte moralisch berechtigte und sachlich richtige feministische Kritik zurücktretend, denken wir ›dem Falschen‹ nach und fragen: Was motiviert Horkheimer, jenseits der eventuell biographisch begründeten Reminiszenz einer glücklichen Kindheit, zu einer offensichtlich unhaltbaren Position im Diesseits der erwachsenen Gesellschaft?

An einer Antwort sind wir bereits vorübergekommen, als wir Horkheimers These zitiert haben, dass zur Kritik beim Individuum *Charakter* und bei der Gruppe *Kraft* erforderlich sei. Beides bezieht er auf »die innere Unabhängigkeit [...] das Wahre nicht fallen zu lassen«, obwohl es vergänglich ist. Nicht allein Horkheimer und Adorno sehen die notwendige Voraussetzung für den Zugang zu Wahrheit, zu radikaler Kritik an der Wirklichkeit an ein u-topisches Außen-vor der Gesellschaft geknüpft. Sofern die etablierten Verhältnisse keinerlei positive Anhaltspunkte bieten, liegt die einzige Aussicht auf etwas Positives außerhalb der Daten und Fakten von Hier und Heute. Im abendländischen Denken ist *Außen* ›ein weites Feld‹; ebenso anziehend wie abstoßend, furchterregend und verheißungsvoll, ebenso heterogen wie imaginär, liegt es jenseits, entweder zurück oder voraus, hoch oder tief – und zwar sowohl in der Zeit als auch im Raum.

Vor diesem Hintergrund gelangen wir vom *Problem der Wahrheit* (Horkheimer, GS 3: 277-325) zum *Problem der Familie* (Adorno, GS 20.1: 302-309); denn unsere beiden alten Herren haben Distanz zu dem feindlichen Leben in der bösen Wolfswelt der modernen Realität und ihre Kritik ermöglichende innere Unabhängigkeit vom Schlecht-Bestehenden weder in einer Kirche noch in einem Paradies in der Südsee, sondern in einem inneren Außen-vor gesucht und in der – erst in der Moderne so rigide von der gesellschaftlichen Wirklichkeit distanzierten, sekludierten – Privatsphäre gefunden.

- War es für den vom Fabrikherrn-Vater Moritz Horkheimer zum Nachfolger bestimmten und in dieser Hinsicht unfolgsamen Sohn Max die von politischen und ökonomischen Funktionen entlastete familiale Seite des Privaten, in der der menschliche »Charakter« – wohl auch in einer gewissen Widerborstigkeit gegen die patriarchalen Strukturen – durch *reine* Mutterliebe gebildet wurde, so

- waren es für den Sohn der Sängerin und Pianistin Maria Barbara geb. Calvelli-Adorno (und Neffen der Künstlerin Agathe Calvelli-Adorno als zweiter Mutter) die ästhetischen Aspekte der *reinen* Kunst, die das Interieur nicht mehr künstlich dekorieren und repräsentativ ausschmücken musste, als vielmehr vor dem inneren Auge der – nicht mehr gottebenbildlichen, aber dafür humanen – *Innerlichkeit* den Vorschein einer anderen Wirklichkeit, einer besseren Welt wenigstens/höchstens erahnen lassen sollte.

In selbstloser, subjektloser, altruistischer Liebe in der post-patriarchal abgehängten Domäne ›natürlicher‹ menschlicher Nahbeziehungen und in der abstrakt, zweckfrei gewordenen fortschrittlich-modernen Kunst vermuten die beiden Gesellschaftskritiker ein sozialräumliches »Asyl für Obdachlose« (Adorno, GS 4: 42f.). Sie gehen damit in der Zeit einmal einen Schritt vor die gesellschaftliche Moderne zurück (zur ›niederen‹ Natur) und einmal über sie hinaus, als Avantgarde nach vorn (zur ›höheren‹ Kultur). Wie beschränkt, fadenscheinig und kompromittiert die sozialtopologische ›Abseite‹ der modernen Wirklichkeit ist, das ist beiden jederzeit bewusst. *Credo quia absurdum* vermeinen sie dennoch, im privaten Nachtquartier Reservate und Reservoire der Humanität zu finden und glauben, dass diese in jeder Kindheit neu gebildet werden könnten.

Es ist evident, dass diese hochgesteckten Erwartungen in der bürgerlichen Kultur sowohl einen engen Raumkreis als auch einen harten Zeitkern hatten:

- Mit Blick auf den engen Raumkreis zeigen sich diese Vorstellungen als höchst voraussetzungsvoll, insofern als die innere Unabhängigkeit im Privatleben so weit nicht von der privatwirtschaftlich-kapitalistischen Realität entfernt war, sondern auf beträchtlichem Privatvermögen (unter liberal-nachtwächterstaatlichem Rechtsschutz) basierte, von dessen Erwerb die bürgerlichen Frauen und von dessen Besitz die arbeitenden Klassen systemisch-systematisch ausgeschlossen waren.
- In historischer Perspektive ist deutlich, dass die Hoffnungen auf private Refugien einen Zeitkern hatten, der eigentlich bereits zu Horkheimers und Adornos Lebzeiten ziemlich in die Jahre gekommen war[6]… Seither

6 Die Genealogie dieser Auffassung von Kunst und Liebe als den beiden Säkularisaten von Religion in der Romantik und ihr Weiterwirken in der Ideologie der *dual/separate*

> ist er komplett geschmolzen. Längst sind die beiden inneren Außenposten der modernen Gesellschaft kassiert. Rücksichtslos und rückstandsfrei sind Kunst und Liebe in die Verwertungsprozesse von Industriebetrieben und Verwaltungsapparaten integriert: Beide sind zu florierenden Branchen des kapitalistischen Geschäfts sowie zu Objekten politischer Begierden (Biopolitik) geworden.

An all dem ist Feministische Kritik also nur recht, und doch: Ist sie vielleicht zu billig?

Mit der Unabhängigkeit in der Distanz zu den etablierten Verhältnissen ist nebst all dem Falschen, was wir hier, wenn auch nur ansatzweise skizziert haben, etwas Richtiges gemeint. In der Rückschau aus einer selbstreflexiven Perspektive auf die alten Frankfurter »wird […] erkennbar, dass hier der Finger auf eine Wunde des Feminismus gelegt wird. Wenn Adorno 1955 die Verkürzung von Emanzipation auf prekäre öffentliche Teilhabe von Frauen und Imitation des patriarchalen Prinzips kritisiert, dann evoziert das im 21. Jahrhundert die Erinnerung daran, dass der Anspruch auf Emanzipation für viele Akteurinnen der Frauenbewegung in den 1970er Jahren einmal mehr umfasste als die Zulassung von Frauen zu Bildung, Ausbildung, Berufstätigkeit und politischer Partizipation […]« (Knapp 2022: 49).

Zwar: hätte Adorno sich 1955 – in der Restaurationsphase der bürgerlichen Verhältnisse, in der Frauen nach ihrer Mobilisierung für die Kriegswirtschaft entlassen und nach Hause geschickt wurden – seine zeitgeistig so passgenauen Äußerungen *Zum Problem der Familie* sparen können.

Aber: die Zeiten ändern sich und wenn es stimmt, dass Wahrheit einen Zeitkern hat, dann können Horkheimers Mütterlichkeitsidee und Adornos Ästhetik heute auch noch einmal anders aufgefasst und aufgenommen werden als einst, obwohl der Widerspruch der feministischen Kritik dagegen seine Gültigkeit keineswegs verliert.

Denn in der Gegenwart ist der kurze Moment von feministischen Standpunkttheorien, häuslichem Kultur- beziehungsweise Differenzfeminismus und grünen Müttermanifesten längst vorüber und ungeachtet an den Rändern weiter wuchernder Identitätspolitiken ist vielen westlichen Frauen die

---

spheres, die das neunzehnte Jahrhundert hindurch wirksam war, müssen wir hier zwar außer Acht lassen, vermuten jedoch, dass die Verbindung der älteren Kritischen Theorie zum deutschen Idealismus und zur Romantik an keiner Stelle so deutlich ist wie an diesen Punkten.

»Anpassung an die sich wandelnde Realität« (Horkheimer s.o,) halbwegs gelungen: »Das *Adult-Worker-Modell*, das sich als Effekt weiblicher Partizipationsinteressen, als Erfolg staatlicher Gleichstellungspolitiken [...] aber auch als Vehikel neuerer Steuerungsformen ausbreitet, erweist sich unter *status quo*-Bedingungen als unvereinbar mit den Emanzipationsansprüchen von Frauen, an die es in pervertierter Form erinnert« (Knapp 2022, 54).

Unser feministisch motiviertes und orientiertes Interesse an Horkheimer und Adorno gilt der Konsequenz, mit der diese sich ihre Gesellschaft (und in vielen strukturellen Merkmalen ist das noch immer die unsere) vorgeknöpft haben – und nicht nur an einigen Punkten, in diesen oder jenen Hinsichten Gesellschaftskritik geübt, sondern das beschädigte Leben in seiner Gesamtheit in Frage gestellt haben:

> »Dieser Ausgangspunkt, der die ältere Kritische Theorie von anderen Formen der Gesellschaftsanalyse und -kritik unterscheidet, lässt keinen der klassischen Begriffe der Soziologie ungeschoren: Fortschritt, Aufklärung, Differenzierung, Individualität, Kommunikation, Humanität und insbesondere die Rede von der Modernität der modernen Gesellschaft. Sie alle werden gebrochen, problematisiert, dialektisiert, gedeutet vor dem Hintergrund historischer Kämpfe, rückübersetzt in die Sozial- und Kulturgeschichte ihrer Entstehung, ihres Progredierens, ihrer Widersprüche und ihres Scheiterns« (Knapp 2022: 45).

Im ersten Durchgang zur selbstreflexiven Verortung haben wir zu zeigen versucht, dass der Kampf um Selbstbehauptung und Durchsetzung des Eigenen – vom jungen Marx und der älteren Kritischen Theorie ausgehend – am bitteren Ende der *Via negativa* zu einem beinharten *race to the bottom* verkommt, das sich in Identitätspolitiken jeweils verbohrt und sich dabei samt und sonders *zerkrümelt, auflöst*.

Im zweiten Durchgang müssen wir einsehen: Heute, nachdem der Wind der Zeit, etwa seit der Mitte der 1980er Jahre, die Segel des Neoliberalismus mächtig aufgebläht hat, wird das (nochmal: für jede Emanzipationsbewegung unvermeidliche und unerlässliche) Machtspiel im Aufschlag um die Oberhand offensiv geführt und wird so zu einem *race to the top*. Das ist ein Kampf um Spitzenpositionen, um (Definitions-)Macht und Führungsansprüche, der unweigerlich in die etablierten Verhältnisse hineinführt und: sich darin *verkrümelt, anpasst*.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1997): Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden, Frankfurt a.M.

Benjamin, Walter (1983): Das Passagen-Werk., 2 Bde., hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.

Haraway, Donna (1991): »A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century«, in: dies., Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature, New York, S. 149-181.

Horkheimer, Max (1970): Traditionelle und kritische Theorie [1937], in: ders., Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze, Frankfurt a.M., S. 12-64.

Horkheimer, Max (1981): Marx heute [1968], in: ders., Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970, hg. von Werner Brede, 2. Aufl., Frankfurt a.M., S. 152-161.

Horkheimer, Max (1988): Zum Problem der Wahrheit [1935], in: ders., Gesammelte Schriften, hg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Bd. 3: Schriften 1931-1936, Frankfurt a.M., S. 277-325.

Klinger, Cornelia (2012): »›Ich seh‹ etwas, was Du nicht siehst …‹ Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Feministischer Theorie. Oder: Von Blinden und Lahmen«, in: Mark Lückhof/David Nax/Oliver Römer et al. (Hg.), »… wenn die Stunde es zuläßt.« Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie, Münster, S. 258-288.

Klinger, Cornelia/Knapp, Gudrun-Axeli/Sauer, Birgit (Hg.) (2007): Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität, Frankfurt a.M.

Klinger, Cornelia/Knapp, Gudrun-Axeli (Hg.) (2008): Über-Kreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz, 2. Aufl., Münster.

Knapp, Gudrun-Axeli (2022): »Konstellationen von Kritischer Theorie und Geschlechterforschung«, in: Heike Kahlert/Christine Weinbach (Hg.): Zeitgenössische Gesellschaftstheorien und Genderforschung, Wiesbaden 2012, S. 175-192. Wieder in: Karin Stögner/Alexandra Colligs (Hg.), Kritische Theorie und Feminismus, Berlin 2022, S. 37-57.

Marx, Karl (1956): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie [1843/44]. Einleitung, in: MEW, Bd. 1, Berlin, S. 378-391.

Marx, Karl (1969): Thesen über Feuerbach [1845], in: MEW, Bd. 3, Berlin, S. 533-535.

Solidarische Arbeitsbündnisse und Räume feministischer Praxis und Kritik. Verhandlungen alter und neuer Herausforderungen in feministischen (Gegen-)Öffentlichkeiten

Katharina Liebsch und Tanja Thomas

1982, im Gründungsjahr der *feministischen studien*, erschien die Etablierung einer »Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung« als ein Gebot der Stunde. Die neu gegründete Zeitschrift sollte als öffentlich-politischer Kontext zum Zweck des Netzwerkens und der akademischen und politischen Selbstverständigung dienen und zur Artikulation von Aktivismus und Intervention beitragen. Es entstand ein Arbeitszusammenhang mit nunmehr 40-jähriger Geschichte, dessen exemplarische Betrachtung uns in diesem Beitrag dazu dient, grundlegende Herausforderungen des feministischen Publizierens in den Blick zu nehmen. Wir reflektieren Bedingungen und Kontexte feministischer Wissensproduktion und diskutieren Ansprüche und Widersprüche einer spezifischen Form der Herstellung von feministischer Teil- Öffentlichkeit, indem wir ausgehend von den Erfahrungen der gemeinsamen Redaktionsarbeit ausgewählte Spannungsfelder des Arbeitens am übergreifenden Projekt *Herstellung und Erhalt von (Gegen-)Öffentlichkeiten* betrachten.

Heterogenität und Solidarität in feministischen Öffentlichkeiten

Ein grundlegendes Anliegen feministischen Denkens, Schreibens und Agierens besteht darin, im Bewusstsein zu halten, dass Frauenbewegung und lesbisch-feministischer und queerer Aktivismus die zentralen Quellen feministischer Politik und Theoriebildung waren und dass sie diese auf höchst produktive Weise hervorgebracht haben, bewegen und bis heute voranbringen. Darüber hinaus gilt es anzuerkennen, dass sich feministische Theoriebildung

nicht nur aus ganz unterschiedlichen akademischen Traditionen der Wissensproduktion speist, sondern zudem mittlerweile selbst ein großes und heterogenes Feld verschiedener Denkansätze, ja Paradigmen bildet.

Diese Vielstimmigkeit und Bandbreite gab es schon zu Zeiten der Gründung der *feministischen studien*. Als mit diesem Projekt vor vierzig Jahren ein Kommunikationsraum eröffnet wurde, waren Gegenöffentlichkeitskonzepte im Kontext von Student*innen- und Frauenbewegung der 1970er und -80er Jahre schon seit einiger Zeit rezipiert und praktisch umgesetzt. Mit vielen Stimmen wurden übergreifende Zusammenhänge feministischer Teilöffentlichkeiten sowie ein gemeinsames Interesse an der Aufdeckung und Analyse ungleicher sozialer Macht- und Herrschaftsverhältnisse sichtbar gemacht und vermittelt. Die *feministischen studien* ergänzten das Angebot verschiedener autonomer Zeitschriften, die wie die *Frauen-Zeitung: Frauen gemeinsam sind stark* (1973-1976) Erfahrungen von Frauen verallgemeinern, öffentlich machen und mit politischen Forderungen versehen wollten. Die neue Zeitschrift erschien neben überregionalen, vergleichsweise auflagenstarken Zeitschriften wie *Emma* (1977 bis heute), *Courage* (1976-1984) und *Die Schwarze Botin* (1976-1987), die sehr verschiedene Vorstellungen sowohl von redaktioneller Zusammenarbeit als auch von Emanzipation vertraten. Sie wurde gelesen neben (oder anstelle) sich explizit als lesbisch verortenden Publikationen wie *Unsere kleine Zeitung* oder *ukz* (1975-2001), *Lesbenpresse* (1975-1982), *Lesbenstich* (1980-1993) oder der insbesondere anti-klassistisch intervenierenden *Ihrsinn* (1989-2004). Sie alle publizierten neben weiteren interdisziplinären Fachzeitschriften wie zum Beispiel der 1978 gegründeten und 2008 eingestellten Reihe *beiträge zur feministischen theorie und praxis.* Durch die Vielfalt feministischer Alternativmedien wurden Gegenöffentlichkeiten geschaffen, die, wie Ulla Wischermann – eine langjährige Mitherausgeber*in der *feministischen studien* – ausführt, ›Brückenfunktionen‹ zwischen oppositionellen und institutionalisierten politischen Diskursen übernehmen können und denen bis heute wichtige Demokratiepotenziale zukommen (Wischermann 2020: 251).

Die Formen des Herstellens feministischer Teil- und Gegenöffentlichkeit wie auch ihre Inhalte sind durch Kontroversen und die Arbeit an produktiver Debattenkultur geprägt (vgl. Benhabib 1997; Fraser 2001; resümierend: Drüeke/Klaus 2019). Dabei werden auch die selbst erlebten und die eigens produzierten Zugänge und Ausschlüsse aus feministischen Diskussionsräumen verhandelt. Um Prozesse der Anerkennung innerfeministischer Interventionen und die Leistungen eines migrantischen (Gutiérrez Rodríguez/Tuzcu 2021) und_oder antiklassistischen Feminismus (Roßhart 2016) voranzutreiben, wer-

den Kommunikations- und Arbeitsformen gesucht und erprobt, die es ermöglichen, die eigene Wissensproduktion zu reflektieren und den Anforderungen und Spannungen produktiv zu begegnen. Denn getragen von Ansprüchen an Gesellschaftskritik, reflexive Wissenschaft und Emanzipationsvision (vgl. Hornung/Gümen/Weilandt 2001) besteht eine zentrale Aufgabe darin, feministische Theorie, Kritik und Politik im gegenseitigen Spannungs- und Anregungsverhältnis zu halten. Dabei bleibt es eine permanente akademische wie politische Aufgabe, angesichts der »Dauerkämpfe« (Bargetz/Kreisky/Ludwig 2017) eine auf »Heterogenität, Inkommensurabilität und Pluralität gründende Sprache der Solidarität« (Hark 2013: 68) unter Vertreter*innen unterschiedlicher Feminismen, die sich in verschiedenen gesellschaftlichen Feldern einbringen, zu schaffen und zu erhalten. Emanzipatorisch ist die Permanenz des akademischen wie politischen Arbeitens an einer solidarischen Praxis eine notwendige, aber ebenso herausfordernde und kraftzehrende Aufgabe.

Die Prozesse der interdisziplinären Herstellung feministischer Öffentlichkeiten auch selbst zum Gegenstand kritischer Auseinandersetzung zu machen, stellt eine weitere Herausforderung dar. Es gilt, die je eigenen Wissensregime der verschiedenen Disziplinen ebenso zu thematisieren wie die Tatsache, dass der akademisch gewordene Feminismus ein durch Institution und akademischen Denkstil regiertes feministisches Wissen entwickelt hat. Das Sprechen in den etablierten akademischen Kontexten, die zunehmend durch die unternehmerische Verfasstheit der Akademien, ihre Wettbewerbsorientierung und Markenbildung organisiert sind (Hark/Hofbauer 2018) und weniger diskursiv denn strategisch Öffentlichkeit herstellen (Krücken 2021), macht die Reproduktion dort herrschender Kräfteverhältnisse eher wahrscheinlich als eine Intervention oder gar Transformation. Immer wieder in große Bedrängnis gerät damit der feministische Anspruch, Verbindungen zwischen Alltagshandeln und Alltagswissen, Unrechtserfahrungen und widerständiger Praxis nicht nur herzustellen, sondern auch zu theoretisieren und dabei zugleich den akademischen Feminismus zu überschreiten und Transfer-Optionen anzubieten (Wischermann 2013: 188).

Darüber hinaus haben Digitalisierungsprozesse die Kommunikationsmedien und -räume feministischer Projekte und Zusammenhänge radikal umgestaltet. Internet und soziale Medien sind zur Formierung feministischer (Gegen-)Öffentlichkeiten längst unverzichtbar geworden. Hier gilt es nicht nur, in diesen Veränderungen mit feministischen Argumenten Stellung zu beziehen, sondern auch zu analysieren, wie und wo digitale Medien genutzt werden können, um die herrschaftsförmigen Prozesse der Herstellung von Öf-

fentlichkeit zu stören oder zu unterlaufen. Jedoch ist der Mut, sich in digitalen Kommunikationsräumen einzumischen und zu widersprechen, bekanntermaßen auch konfrontiert mit Antifeminismus und Antigenderismus (Hark/Villa 2015). Nachdem Angriffe in den Leitmedien und die digitale Formierung rechtspopulistischer und neoreaktionärer Öffentlichkeiten feministische Intervention zurückdrängten, haben feminist*ische Wissensproduzent*innen ihre Anliegen auch via Hashtags – wie etwa jenem des jährlichen Aktionstages *#4GenderStudies* – in neue Vernetzungen eingebunden. Diese umfassen Akademien, Organisationen und aktivistische Projekte.

Für die *feministischen studien* als der dienstältesten interdisziplinären Zeitschrift für Frauen- und Geschlechterforschung wirft die Entwicklung einer digitalen Öffentlichkeit grundsätzliche Fragen zur Arbeitsweise auf: Was bedeutet es, auf Papier zu publizieren? Wer kauft eine Zeitschrift und liest sie von Anfang bis Ende? Wie steht der Verlag, in dessen Programm die Zeitschrift erscheint, zu *Open Access*? Was sind die Erfordernisse einer Online-Redaktion?

Seit dem Jahr 2015 werden die *feministischen studien* um ein Blog ergänzt. Eingeführt wurde das Blog mit dem Ziel, feministische, queere und intersektionale Theorie im deutschsprachigen Raum zu befördern, »Feminist*innen jeglichen Geschlechts« einzuladen und zu zeigen, dass »Feminismus noch an der Zeit ist« (Ganz/Hark 2015: 159). Theorie und Aktivismus sollten wieder stärker verbunden werden und aktiv in den Austausch treten können über Haltungen, (Klassen-)Standpunkte, Wissen und Wissenschaft, Wissen und Politik. Im Bewusstsein um die *feministischen studien* als Zeitschrift mit *peer review*, und das heißt: mit erheblichen Zugangshürden, ist das Blog somit einer der Versuche, einer »Arbeit am Unterschied« (Knapp 2014) einen weiteren Raum zu geben: An welchen Orten Einspruch artikulierbar wird und welche Öffentlichkeiten erzeugt werden können, ist bekanntermaßen auch deshalb wesentlich, weil Wissen, Sprechen und Gehörtwerden in regulierten Praktiken, Regeln und Austauschverhältnissen formiert werden. Das Sprechen, Zuhören und Sich-Verständigen im gemeinsamen Resonanzraum muss jedoch Kernelement des feministischen Diskurses bleiben, um Reflexivität und das Bewusstsein um »situiertes Wissen« (Haraway 1995), soziale Ungleichheit und Ungleichzeitigkeiten gesellschaftlichen Wandels zu verbinden, Themen zur Verfügung zu stellen und zumindest vereinzelt die stark vermachteten hegemonialen Öffentlichkeiten zu erreichen.

Dieser politische Anspruch braucht eine Entsprechung im alltäglichen Miteinander und Handeln. Über die konkreten Orte zur Herstellung fe-

ministischer Öffentlichkeiten hinaus ist es erforderlich, Praktiken einer gemeinsamen Arbeit des Ringens und Verhandelns zu entwickeln. Erst eine feministische Praxis der Wissensproduktion und Kritik ermöglicht es, sich zu den beschriebenen Herausforderungen zu positionieren, sie auszuhalten, zu gestalten und ihre Veränderung voranzutreiben. Erfahrungen des Austauschs und des dialogischen Nachdenkens als Potenziale für gegenwärtige und zukünftige feministische (Gegen-)Öffentlichkeiten betrachten wir im Folgenden am Beispiel der Redaktionsarbeit der *feministischen studien*. Dabei setzen wir Erfahrung nicht unmittelbar mit Erkenntnis gleich, sondern betrachten sie als Ausgangspunkt für unsere Ansätze zur Bearbeitung der beschriebenen Herausforderungen und machen sie deshalb zum Thema.

Arbeitsbündnisse und Arbeitsformen der Redaktionsarbeit

Der Anspruch, den »machtvollen Nexus von Wissen, Sein und Tun, von Vergesellschaftungs- und Denkformen« zu verbinden mit dem »Impuls, sich resistent ›gegen das ihm Aufgedrängte‹ zu zeigen und dem ›Denken des Möglichen einen Ort zu geben‹, die Welt also nicht nur zu denken, wie sie ist, sondern auch, wie sie sein könnte« (Hark 2018: 157), braucht gelebte Arbeitsbündnisse und praktizierte Arbeitsformen.

In der Gruppe der Herausgeber*innen der *feministischen studien,* der Sabine Hark seit 2008 angehört, gestaltet sich der Prozess der gemeinsamen Herstellung der zwei Mal im Jahr erscheinenden Hefte in diesem Spannungsfeld. Einerseits findet das Arbeiten an und mit der »interdisziplinären Zeitschrift für Frauen- und Geschlechterforschung« im Rahmen von Wissenschaft als hegemonialer kultureller Form von Denken und Verstehen statt. Andererseits geht es allen Beteiligten darum, Denkbewegungen verschiedener Art und Herkunft in Gang zu halten und sie für das Verstehen gegenwärtiger Konstellationen und Bedeutungen von Geschlecht zu nutzen. Dementsprechend kreisen die redaktionellen Aushandlungsprozesse darum, wie viel kritische Befragung und Erweiterung scheinbar gegebener Grundkategorien unseres Denkens und Handelns in welcher Form zur Debatte gestellt werden (müssen), welche experimentellen, künstlerischen und argumentativen Formen der Artikulation dafür hilfreich sind und wie die verschiedenen Facetten empirisch auffindbaren Wissens dazu beitragen, sich zu den betrachteten Themen und Gegenständen erneut und anders in Beziehung zu setzen.

Die Gruppe der Herausgeber*innen findet sich zwei Mal im Jahr für ein Redaktionswochenende sowie für ein einwöchiges Sommer-Retreat zusammen, um einen Raum der Diskussion und Reflexion zu erhalten und immer wieder neu zu befüllen, der seit 1981 als Fortsetzung der ersten ›Frauentagungen‹ an deutschen Universitäten damit begann, sich über die Disziplinen hinweg mit Gleichgesinnten zu vernetzen, auszutauschen, weiterzudenken und die Erfordernisse gesellschaftlicher Veränderung argumentativ zu veranschaulichen und zu begründen. Für »das Denken des Möglichen« (Hark/Meißner 2016) braucht es die doppelte Anstrengung des Fragenstellens und der Selbstverständigung, das Hinterfragen bestehender (Denk-)Verhältnisse und die Befragung der eigenen Position »innerhalb eben jener zur Disposition gestellten (Denk)Verhältnisse« (Oloff 2013: 149).

Das gemeinsame Ziel, ein Denken entstehen zu lassen, in dem Kritik und Verbundenheit zum einen als Konzepte des Arbeitens verwendet werden und zum anderen eine kontinuierliche wissenschaftliche wie auch lebensweltliche Praxis darstellen, verpflichtet die an der Redaktion beteiligten Personen zu einer Auseinandersetzung umfassender Art. Dazu gehört zuallererst der sorgfältige Umgang miteinander, in der Redaktion und mit Gast-Herausgeber*innen. Nicht immer gelingt das anhaltende Verhandeln von Unterschieden aufgrund von Alter, Status, der ökonomischen Absicherung und fachlich-disziplinären Blickrichtungen und Interessen. Aber »Reziprozität, Rechenschaft und Responsabilität« (Hark 2021: 189) sind die leitenden Prinzipien des kollektiven Austarierens von Positionen und Denk-Entwürfen im verbindenden Arbeiten an und für substanzielle Texte. Und immer wieder stellt sich dabei auch Freude und Vergnügen darüber ein, dass ein Projekt gelungen ist.

Auch gehört zu den Prinzipien des gemeinsamen Arbeitens der flexible Umgang mit ungewöhnlichen und abseitigen Denk- und Sichtweisen, das Abwägen der Vor- und Nachteile theoretischer Spekulationsweisen und das Einfordern empirischer Nachweise zur besseren Erkennbarkeit und Anerkennung komplexer Gleichheits- und Differenzverhältnisse. Die Reflexion vorhandener Begriffe und Vorstellungen – also Fragen danach, was diese Begriffe und Vorstellungen taugen, wo ihre Grenzen sind, wo sie sich fortschreiben und dabei gegebene Kategorien verfestigen – betrifft alle Fragen von Kritik. Sie ist ohne die Arbeit an Kategorien und Konzepten nicht zu haben und getragen von dem Bemühen, das dominante binäre Denken zu dezentrieren und ihm etwas entgegenzusetzen, Alternativen verfügbar zu halten, diese in das gesellschaftliche und wissenschaftliche Nachdenken einzuspeisen und ande-

res Wissen sichtbar zu machen, das vielfältige Bezüge und Relationen ermöglicht.

Zweifel und Irritationen um das individuelle wie herausgeberische Verständnis und auch das öffentliche Verhandeln dessen, was als feministisch argumentierend gelten kann und soll, ist ein ebenso wiederkehrendes Thema. Die neoliberale Vereinnahmung des Feminismus hat ihn gesellschaftsfähig gemacht – mittlerweile konstatieren sowohl Angela Merkel als auch Ben Affleck medial, »Feminist/in« zu sein. bell hooks hat schon vor langer Zeit dafür plädiert, die Formulierung »I am a feminist« zu vermeiden, weil damit die feministische Haltung als ein Aspekt der Identität erscheint, der eher der Selbstdarstellung dient denn als Aufforderung zum Miteinander und zur Solidarität. hooks schlägt vor, stattdessen die Formulierung »I advocate feminism« zu wählen, die das politische Engagement für den feministischen Kampf herausstellt und auch dazu auffordert, die feministischen Inhalte und Anliegen zu konkretisieren, sie jeweils genauer zu bestimmen (hooks 1984: 29).

Öffentlich mit den und gegen die Kategorien intervenieren

Neben der Tendenz inflationärer Unbestimmtheit des feministischen Tuns muss sich die Redaktion auch zu der Herausforderung positionieren, die kategoriale Verschiebungen mit sich bringen. Dies betrifft »gesellschaftlich induzierte, epistemologisch und politisch reflektierte Bedeutungsverschiebungen« (Knapp 2009: 37), etwa des Begriffs Gender. Dekonstruktionen, so zeigt die Geschichte des feministischen Wissensprojekts, betreffen die Binarität von Geschlechterdifferenz ebenso wie die Kategorie Geschlecht. Die Kritik an der Geschlechterdifferenz wendete sich gegen die Essentialisierung – also die Herstellung einer mit der Zuordnung zu einer Gruppe einhergehende natürlich erscheinende Differenz – und Homogenisierung – also die Überhöhung von Gemeinsamkeiten innerhalb einer Kategorie samt der damit verbundenen Stilisierung von Unterscheidbarkeiten zu exklusiven Unterschieden (Choudhry 2000; Pohlen 2010). Verbunden mit diesen Auseinandersetzungen sind Plädoyers für eine Stärkung eines postkategorialen Denkens, das darauf zielt, Zuschreibungen zu verun-eindeutigen (Engel 2005; Naguib 2012) und ein »neues Gemeinsames« und »Solidarität ohne Identität« (Hark et al. 2015) zu bestimmen.

Um mit und gegen Kategorien zu argumentieren und für eine politische Praxis in Herrschaftsverhältnisse intervenieren zu können, haben queer_feministisch_postkolonial argumentierende Autor*innen Grundlagen gelegt: »Strategische Koalitionen basierend auf Generalisierungen und provisorischen Einheitlichkeiten« (Mohanty 1988) zu schmieden, »strategischen Essentialismus« (Spivak 1993) oder »strategischen Kategorialismus« (Dietze et al. 2007) einzusetzen, »subversive Schizophrenie« (Kontos 2008) oder die Methode der »VerUneindeutigung« (Engel 2005) zu praktizieren oder »Entunterwerfung«, wie sie Isabell Lorey (2008) in Anlehnung an Foucault mit Betonung darauf vorschlägt, »reflektierte Unfügsamkeit« nicht als Praxis Einzelner, sondern als kollektiven Prozess zu denken – dies sind nur einige Stichworte in diesen Debatten.

In diesem Sinne halten wir an dem Selbstverständnis des Projekts als *feministische studien* fest. Nicht vereindeutigend und festschreibend, vielmehr suchend nach Anschlussstellen für solidarische Praxen zwischen den verschiedenen kritischen geschlechtertheoretischen und geschlechterpolitischen Ansätzen (Thomas 2012; Bargetz et al. 2015; Jung 2016). Und um Ort und Ressourcen zu erhalten, damit das produktive Ringen um Positionen in inter- und transdisziplinären Projekten immer wieder neu belebt und in Öffentlichkeiten getragen werden kann und auf diese Weise vielstimmige feministische Kritik formulier- und erfahrbar gehalten wird. Wohin das die *feministischen studie*n als und in digitalisierten (Gegen-)Öffentlichkeiten tragen wird, wollen wir auch weiterhin in Arbeitsbündnissen entwickeln.

Literatur

Bargetz, Brigitte/Fleschenberg, Andrea/Kerner, Ina/Kreide, Regina/Ludwig, Gundula (Hg.) (2015): Kritik und Widerstand. Feministische Praktiken in androzentrischen Zeiten, Opladen/Berlin/Toronto.

Bargetz, Brigitte/Kreisky, Eva/Ludwig, Gundula (Hg.) (2017): Dauerkämpfe. Feministische Zeitdiagnosen und Strategien, Frankfurt a.M./New York.

Benhabib, Seyla (1997): »Die gefährdete Öffentlichkeit«, in: Transit. Die europäische Revue 13/1, S. 26-41.

Choudhry, Sujit 2000: Distribution vs. Recognition. The Case of Antidiscrimination Laws. In: George Mason Law Review 145, S. 145-178.

Dietze, Gabriele/Yekani, Elahe Haschemi/Michaelis, Beatrice (2007): »Checks and Balances. Zum Verhältnis von Intersektionalität und Queer Theo-

ry«, in: Katharina Walgenbach/Gabriele Dietze/Antje Hornscheidt/Kerstin Palm (Hg.), Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität, Opladen/Farmington Hills, S. 107-139.

Drüeke, Ricarda/Klaus, Elisabeth (2019): »Feministische Öffentlichkeiten: Formen von Aktivismus als politische Intervention«, in: Beate Kortendiek/Birgit Riegraf/Katja Sabisch (Hg.), Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung, Band II, Wiesbaden, S. 931-939.

Engel, Antke (2005): »Entschiedene Interventionen in der Unentscheidbarkeit. Von queerer Identitätskritik zu VerUneindeutigung als Methode«, in: Cilja Harders/Heike Kahlert/Delia Schindler (Hg.), Forschungsfeld Politik. Geschlechterkategoriale Einführung in die Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 259-283.

Fraser, Nancy (2001): »Neue Überlegungen zur Öffentlichkeit. Ein Beitrag zur Kritik der real existierenden Demokratie«, in: dies., Die halbierte Gerechtigkeit, Frankfurt a.M., S. 107-150.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación/Tuzcu, Pinar (Hg.) (2021): Migrantischer Feminismus in der Frauenbewegung in Deutschland (1985-2000), Münster.

Haraway, Donna J. (1995): Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt a.M. u.a., S. 73-97.

Hark, Sabine (2021): Gemeinschaft der Ungewählten. Umrisse eines politischen Ethos der Kohabitation, Berlin.

Hark, Sabine (2018): »Enteignet Euch! Oder Keine Frage der Wahl! Über Autonomie in der Demokratie«, in: Susanne Baer/Ute Sacksofsky (Hg.), Autonomie im Recht. Geschlechtertheoretisch vermessen, Baden-Baden, S. 157-172.

Hark, Sabine (2013): »Feministische Theorie heute. Die Kunst, nein zu sagen«, in: feministische studien 31/1, S. 65-77.

Hark, Sabine/Hofbauer, Johanna (Hg.) (2018): Vermessene Räume, gespannte Beziehungen. Unternehmerische Universitäten und Geschlechterdynamiken, Frankfurt a.M.

Hark, Sabine/Dornick, Sahra/Lustiger, Gila/Butler, Judith (2018): »Welt (anders) imaginieren«, in: feministische studien 36/2, S. 373-391.

Hark, Sabine/Meißner, Hanna (2016): »Das Denken des Möglichen. Kritische Theorie als Projekt des Zusammenhangs von Erkenntniskritik und Gesellschaftskritik – Feministische Reartikulationen«, in: Ullrich Bauer (Hg.), Handbuch Kritische Theorie, Wiesbaden, S. 755-778.

Hark, Sabine/Villa, Paula Irene (Hg.) (2015): Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld.

Hark, Sabine/Ganz, Kathrin (2015): »Aktuell und pointiert. Das Blog der feministischen studien«, in: feministische studien 39/1, S. 159-160.

Hark, Sabine/Jaeggi, Rahel/Kerner, Ina/Meißner, Hanna/Saar, Martin (2015): »Das umkämpfte Allgemeine und das neue Gemeinsame. Solidarität ohne Identität«, in: feministische studien 33/1, S. 99-103.

hooks, bell (1984): Feminist Theory from Margin to Center, Boston.

Hornung, Ursula/Gümen, Sedef/Weilandt, Sabine (Hg.) (2001): Zwischen Emanzipationsvision und Gesellschaftskritik. (Re)Konstruktionen der Geschlechterordnungen in Frauenforschung, -bewegung, -politik, Münster.

Jung, Tina (2016): Kritik als demokratische Praxis: Kritik und Politik in Kritischer Theorie und feministischer Theorie, Münster.

Klaus, Elisabeth (2017): »Öffentlichkeit als gesellschaftlicher Selbstverständigungsprozess und das Drei-Ebenen-Modell von Öffentlichkeit«, in: Elisabeth Klaus/Ricarda Drüeke (Hg.), Öffentlichkeiten und gesellschaftliche Aushandlungsprozesse. Theoretische Perspektiven und empirische Befunde, Bielefeld, S. 17-38.

Knapp, Gudrun-Axeli (2014): Arbeiten am Unterschied. Eingriffe feministischer Theorie, Innsbruck.

Kontos, Silvia (2008): »Mit ›Gender‹ in Bewegung? Eine Antwort auf die Frage ›Was kommt nach der Genderforschung?‹ aus der Perspektive der Frauenbewegung«, in: Rita Casale/Barbara Rendtorff (Hg.), Was kommt nach der Genderforschung? Zur Zukunft der feministischen Theoriebildung, Bielefeld, S. 59-76.

Krücken, Georg (2021): »Imaginierte Öffentlichkeiten – Zum Strukturwandel von Hochschule und Öffentlichkeit«, in: Leviathan, Jg. 49, Sonderband 37, S. 406-424.

Lorey, Isabell (2008): »Kritik und Kategorie. Zur Begrenzung politischer Praxis durch neuere Theoreme der Intersektionalität, Interdependenz und Kritischen Weißseinsforschung«, www.eipcp.net/transversal/0806/lorey/de (25.10.2021).

Mohanty, Chandra Talpade (1988): »Aus westlicher Sicht: feministische Theorie und koloniale Diskurse«, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis: Modernisierung der Ungleichheit – weltweit, Nr. 23, S. 149-162.

Naguib, Tarek (2012): »Postkategoriale Gleichheit und Differenz«, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 128: Gleichheit und Universalität, Stuttgart, S. 179-194.
Oloff, Aline (2013): »Feministische Theorie als Kunst des Fragens«, in: feministische studien 31/1, S. 149-154.
Pohlen, Carola (2010): »Kategorien, die fiesen Biester. Identitäten, Bedeutungsproduktionen und politische Praxis«, in: Jutta Jakob/Swantje Köbsell/Eske Wollrad (Hg.), Gendering Disability, Bielefeld, S. 95-112.
Roßhardt, Julia (2016): Klassenunterschiede im feministischen Bewegungsalltag. Anti-Klassistische Interventionen in der Frauen- und Lesbenbewegung der 80er und 90er Jahre in der BRD, Berlin.
Spivak, Gayatri Chakravorty (1993): Outside the Teaching Machine, London.
Thomas, Tanja (2012): »Un(Möglichkeiten) kritischer Geschlechtertheorie und -politik. Öffentliche Kontroversen«. In: Tanja Maier/Martina Thiele/Christine Linke (Hg.), Medien, Öffentlichkeit und Geschlecht in Bewegung. Forschungsperspektiven der kommunikations- und medienwissenschaftlichen Geschlechterforschung. Bielefeld, S. 27-50.
Wischermann, Ulla (2020): »Privatheit und Öffentlichkeit in feministischer Theorie«, in: Tanja Thomas/Ulla Wischermann (Hg.), Feministische Theorie und Kritische Medienkulturanalyse. Ausgangspunkte und Perspektiven, Bielefeld, S. 243-261.

Was tun mit der Familie?
Für einen queeren Gegenrealismus

Mike Laufenberg

> »Aufhebung der Familie! Selbst die Radikalsten ereifern sich über diese schändliche Absicht der Kommunisten.«
> *Karl Marx/Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei (1848)*

Familialistischer Realismus

In seinem gleichlautenden Essay bezeichnet Mark Fisher mit *Kapitalistischem Realismus* (2013) »das weitverbreitete Gefühl, dass der Kapitalismus nicht nur das einzig gültige politische und ökonomische System darstellt, sondern dass es mittlerweile fast unmöglich geworden ist, sich eine kohärente Alternative dazu überhaupt *vorzustellen*« (ebd.: 8, Hervorh. i.O.). Eine Zukunft ohne Kapitalismus erscheine nicht zuletzt deshalb als unrealistisch, weil dieser die historisch gescheiterten Versuche seiner Überwindung auf triumphale Weise überlebt und absorbiert habe. Anlässlich einer neuen Welle des Katastrophenfilms (eines Genres, bei dem fundamentale Prinzipien des Privateigentums und Warentauschs noch im Angesicht des Weltuntergangs intakt bleiben) pflichtet Fisher der vielzitierten Pointe von Fredric Jameson bei: »Es ist einfacher, sich das Ende der Welt vorzustellen als das Ende des Kapitalismus« (ebd.: 7). Auch die gegenwärtige Linke habe sich dem kapitalistischen Realismus weitgehend ergeben. Sie sei dazu übergangen, die schlimmsten Exzesse des Kapitalismus korrigieren zu wollen, anstatt sich noch radikal als dessen Totengräberin zu organisieren. »Reflexive Ohnmacht« (ebd.: 30) nennt Fisher das. Denn der Kapitalismus besteht nicht fort, weil an ihn geglaubt wird, sondern weil er auf eine so umfassende Weise gesellschaftliche Realität geworden

ist, dass Menschen nicht wissen, wie sie ihn (zumal gegen die Interessen seiner Profiteur*innen) wieder loswerden.

In ihrem Text *Kapitalistischer Realismus, Postutopie und die heilige Familie* stellt Felicita Reuschling (2015) fest, dass sich der Verlust der Vorstellungskraft einer kohärenten nicht-kapitalistischen Zukunft auch auf den Bereich der Familien- und Beziehungsformen erstreckt. Wo die Neue Linke nach 1968 eine »Öffnung der Familie zur Gesellschaft hin« praktizierte und hierbei an ältere kommunistische Debatten und sozialistische Wohnutopien anschloss, stellt Reuschling mit Blick auf ihr eigenes linksalternatives Umfeld ernüchternd fest, dass diejenigen »mit Kindern meist als Kleinfamilie leben und häufig mit wenig abgesicherten Arbeitsverhältnissen jonglieren müssen« (ebd.: 133, 129). Anders als in den 1970er Jahren »scheint es heute ein verschwindendes Interesse an alternativen Lebensentwürfen jenseits der Familie zu geben« (ebd.: 139). Für Reuschling steht das »in einem dramatischen Kontrast« zum feministischen Diskurs nach 1968, in dem »die Beziehungsstruktur und Arbeitsteilung in der Familie [...] grundsätzlich infrage gestellt wurde« (ebd.: 142). Damals sollte nicht nur die Unterordnung und Ausbeutung von Frauen in der patriarchalen Kernfamilie überwunden, sondern auch die »Psycho-Ökonomie der Familie« durchbrochen werden (ebd.). Diese verfestigt nach innen Abhängigkeiten, Unglück, sexuelle Langeweile und ein dramatisches Ausmaß an – gegen Frauen, Kinder, Queers und trans Personen gerichtete – Gewalt. Nach außen führt sie derweil auf unsolidarische Weise zur Abschottung »gegenüber anderen Beziehungen und der Öffentlichkeit« (ebd.).

In Anlehnung an Fisher schlage ich vor, die von Reuschling beobachtete Erschöpfung linker Familienkritik als Ausdruck eines *familialistischen Realismus* zu fassen. So wie der kapitalistische ist auch der familialistische Realismus keine freischwebende Normativität. Die von ihm gesetzten Grenzen der Vorstellungskraft sind gesellschaftlich bedingt, präziser: Sie spiegeln die materiellen Lebens- und Reproduktionsbedingungen und deren Zerrüttung im fortgeschrittenen Kapitalismus wider. Die um die Paardyade herum organisierte Familienform bildet im Kapitalismus *die* Institution, über die die intergenerationale soziale Reproduktion privatisiert wird. Kinder wachsen unter elterlicher Obhut zu Erwachsenen (und Arbeitskräften) heran, die sich im Alter um ihre Eltern kümmern, deren Vermögen sie (wenn vorhanden) erben. Trotz des Wandels, den die Familie in den letzten 150 Jahren durchlaufen hat, erfüllt sie in kapitalistischen Gesellschaften bis heute diese Funktion. Umgekehrt folgt daraus, dass es abseits der exklusiven Familienform schwer bis

unmöglich ist, generationenübergreifend füreinander zu sorgen, weil hierfür die (sozialen, institutionellen, rechtlichen) Rahmenbedingungen weitgehend fehlen. Gerade, aber nicht nur, in Regionen mit schwacher öffentlicher Infrastruktur erweist sich die Familie für viele als unabdingbare materielle Voraussetzung ihrer alltäglichen Reproduktion. Der familialistische Realismus ist die dominante Ideologie, die diese Familialisierung des Sozialen naturalisiert und legitimatorisch absichert. Er lässt die private Familienform als persönliche Vorliebe und zugleich als die beste aller denkbaren Formen erscheinen, um transgenerationale Beziehungen der Sorge und der Verantwortung in Raum und Zeit zu institutionalisieren.

Obschon es in der Linken und im Feminismus ein breites theoretisches Bewusstsein von der Herrschaftsförmigkeit der Familie gibt, hat sich praktisch auch dort der familialistische Realismus durchgesetzt. Radikale Forderungen nach der Abschaffung der Familie gelten als unrealistisch, sind ungewollt oder werden schlicht nicht als das Problem unserer Zeit verstanden. Sophie Lewis stellt vor diesem Hintergrund fest, dass es aktuell »immer noch einfacher ist, sich das Ende des Kapitalismus vorzustellen, als das Ende der Familie« (Lewis 2019: 119).

Die Aufhebung der Familie

Statt die Familie aufzuheben – eine Forderung, die in der Geschichte der Linken und des Feminismus schon immer als infam galt und doch eine lange Tradition hat (vgl. Weeks 2021) –, wollen Linke und Feminist*innen heute eher einige ihrer offenkundigsten Mängel beheben: Sie soll diverser und weniger heteronormativ werden, die in ihr anfallenden Arbeiten sollen geschlechtergerechter verteilt und ihre inneren Beziehungen weniger hierarchisch und gewaltvoll sein. Familien sollen durch den Ausbau öffentlicher Infrastrukturen stärker entlastet und besser mit den Anforderungen des Erwerbslebens synchronisiert werden. Dieses Prinzip prägt im Großen und Ganzen auch die Care- und Geschlechterforschung, die ihren methodologischen Familialismus nur selten hinterfragt. Entsprechend befindet sie die Familie an sich nicht für erklärungsbedürftig, sondern nimmt sie als gegeben hin. Im Sinne von Fisher wäre das alles als Kapitulation vor dem familialistischen Realismus zu deuten. Die Familie wird pluralisiert, nach innen diversifiziert und egalisiert, während ihre Einbettung in globale Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse intakt bleibt.

Einige feministisch-marxistische Familienkritiker*innen neigen dazu, einen solchen Gegensatz von reformistischer Familienpolitik und Anti-Familialismus zu konstruieren (z.B. Cooper 2017). Wo Erstere die Hegemonie der privaten Familienform letztlich nur modernisiere, verspreche allein Letzterer einen radikalen Bruch mit der durch die Familie reproduzierten kapitalistischen Ordnung. Auch in queerer Theorie und Politik gibt es die Tendenz zu einer solchen Entgegensetzung von reformistischer und transformativer Familienkritik. Aus verständlichen Gründen prägt die Ablehnung der bürgerlichen Kleinfamilienform das queere Denken. Sie gilt ihm nicht nur als Keimzelle von Kapitalismus und Nation, als Bastion männlicher und weißer Vorherrschaft, sondern auch als Agentin gesellschaftlicher Queer- und Transfeindlichkeit. Queerness wird demgegenüber häufig als Antidot der Familialisierung des Sozialen bestimmt. Sie wird mit anti-normativen und anti-assimilatorischen Haltungen und Lebensweisen verbunden, die sich – anders als die verschmähte liberale Lesben- und Schwulenbewegung – einer Integration in Institutionen wie Familie und Ehe verweigert.

Die Polarisierung von reformistischer und revolutionärer Familienkritik läuft jedoch Gefahr, in einen statischen Dualismus zu münden, der analytisch unterkomplex ist und kaum konkrete Anknüpfungspunkte für eine transformatorische Praxis bietet. Mit Kathi Weeks (2021) plädiere ich daher dafür, die verschiedenen Vorstöße, Familie zu pluralisieren, zu diversifizieren und egalitärer zu machen, dialektisch mit dem Projekt einer Aufhebung der bürgerlichen Familienform zu vermitteln. Denn Veränderung und Überwindung der Familie sind zwei Seiten einer Dialektik, die es zusammenzudenken gilt. Um dies zu veranschaulichen, bedarf es erstens einer begrifflichen Präzision und zweitens einer historischen Einbettung der Dialektik der Familienkritik.

1. Bei der Dialektik von Veränderung/Abschaffung ist zu beachten, dass abschaffen in diesem Fall nicht zerstören heißt, sondern im Hegel'schen Sinne als *Aufhebung* gemeint ist. Etwas aufzuheben, hat mehrere Bedeutungsebenen: es zu annullieren, aber auch, es zu bewahren und aufzunehmen (vgl. O'Brien 2019: o.S.) Die Aufhebung der Familie ist demnach nicht so gemeint, dass Menschen aktiv davon abgehalten werden sollen, sich kleinfamiliär einzurichten, sondern dass diesem der Notwendigkeitscharakter genommen wird. Individuen sollen nicht mit noch weniger Care-Ressourcen und -Beziehungen zurückgelassen werden, sondern im Gegenteil: Es geht darum, Beziehungen der Sorge, des Schutzes vor Diskriminierung, aber auch der Liebe, Sexualität und Intimität *auszuweiten* – so dass sie universell und öffentlich, jenseits der exklusiven Formen des Paares und des Familien-

haushalts, verfügbar werden. »Die Forderung nach Abschaffung der Familie zielt nicht darauf ab, die Fähigkeit der Menschen zu zerstören, fürsorgliche, romantische oder elterliche Bindungen zu knüpfen […]. Die Abschaffung der Familie bedeutet vielmehr, unsere Fähigkeit, füreinander zu sorgen, in humanere Formen zu überführen« (ebd.).

Der Übergang von der Privatisierung zur Verallgemeinerung von Ressourcen/Beziehungen sozialer Reproduktion vollzieht sich nicht über einen radikalen Bruch, sondern er mäandert über verschiedene Zwischenstufen der Vermittlung. Gegenwärtige posttraditionale Familienkonstellationen, die gegenüber der traditionellen Kernfamilie pluraler, diverser, in Teilen egalitärer und oft translokaler sind, stellen ebensolche potenziellen Vermittlungsformen dar. Im Falle von diasporischen Gemeinschaften (Gopinath 2005) und queeren Wahlverwandtschaften (Weston 1991) beobachten wir beispielsweise Beziehungen und Praktiken der sozialen Reproduktion, die oft quer zu privaten Familienhaushalten und öffentlichen Communitys liegen. Der insulare Charakter, der die bürgerliche Familienform prägt und für den bei diasporischen, migrantischen und queeren Lebensformen in der Regel ohnehin nicht die materiellen Voraussetzungen bestehen, wird zugunsten von transgressiven solidarischen Praktiken umgangen. Weil Subjekte, die an solchen grenzüberschreitenden Formen der sozialen Reproduktion beteiligt sind, an deren Kontinuität und Stabilität interessiert sind, ist davon auszugehen, dass sie Forderungen nach einer Aufhebung der Familie (im Sinne der universellen, öffentlichen Verfügbarkeit von Mitteln der sozialen Reproduktion) in der Regel bereitwilliger unterstützen, als es die bürgerliche Kernfamilie tut. Letztere kauft zwar marktvermittelte Care-Arbeit zu, ist jedoch aufgrund von Privateigentum nicht auf kontinuierliche und stabile extrafamiliäre Care-Beziehungen jenseits des Marktes angewiesen.

2. Die skizzierte Dialektik von Veränderung und Aufhebung der Familienform folgt keiner Teleologie. Sie ist in kontingente und umkämpfte historische Prozesse eingelassen, die bedingen, wie sich die Familie verändert und weiterentwickelt. Es ist somit eine Frage der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse, in welche Formen die posttraditionale, pluralisierte Familie überführt werden kann: ob sie als Gravitationszentrum privatisierter sozialer Reproduktion weiter dezentriert und potenziell in die Richtung einer Aufhebung entwickelt werden kann oder aber unter dem Druck politischer reaktiver Kräfte und durch die Fortsetzung der neoliberalen Zerstörung des Öffentlichen eine Retraditionalisierung erfahren wird. Um die Kräfteverhältnisse angemessen einzuschätzen, ist es allerdings wichtig, in Erinnerung zu rufen, dass sich

die posttraditionale Familie nicht so sehr der Durchschlagkraft sozialer und politischer Kämpfe verdankt, sondern zuvorderst das Resultat struktureller Anpassungen an die Krise des fordistischen Akkumulationsregimes ist (vgl. O'Brien 2019).

In den 1970er Jahren löste sich die sozial- und arbeitsmarktpolitische Klammer um das kleinfamiliäre Mittelklasseleben, die für den Wohlfahrtskapitalismus der Nachkriegsjahrzehnte noch kennzeichnend war. Der kapitalistische Akkumulationsprozess basierte unter keynesianischen Vorzeichen bis dahin auf einer Regulationsweise, bei der sich sichere Vollzeiterwerbsarbeitsverhältnisse (v.a. für den Mann), soziale Absicherung und stabile Familienverhältnisse wechselseitig stärkten. Diese ineinandergreifenden Infrastrukturen stützten bürgerliche Normalitätsvorstellungen, die sich in einer relativ rigiden Sexualmoral, in konservativen Geschlechterbildern und in einer hegemonialen Heteronormativität manifestierten (Chitty 2020: 188). Mit der Erosion dieser »Infrastrukturen der Normalität« (ebd.) nahm ab den 1970er Jahren nun einerseits der Konformitätsdruck auf die individuelle Lebensführung ab, die gesellschaftlichen Moral- und Normalitätsvorstellungen wurden durchlässiger. Andererseits erodierten mit jenen Infrastrukturen aber auch die materiellen Bedingungen des (klein)bürgerlichen Familienromans, die einem wachsenden Bevölkerungsanteil zwei Jahrzehnte lang eine relativ stabile Grundlage für die intergenerationale soziale Reproduktion gewährten.

Feministische und queere Akteur*innen betrachten die Erosion des fordistischen Regulationsmodells wegen der damit verbundenen Freisetzungsdynamiken aus der heteropatriarchalen Kernfamilie nicht in erster Linie als Verlustgeschichte. Die Kehrseite der Liberalisierung ist jedoch, dass die sozialen Reproduktionsverhältnisse im krisenanfälligen Postfordismus nicht annähernd wieder in einer Weise stabilisiert werden konnten wie einst durch das fordistische Regulationsmodell. Die Lebensweisen sind in den fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften heute diverser und in bestimmter Hinsicht freier als in den 1950er und -60er Jahren. Aufgrund der immer stärkeren Ausweitung der kapitalistischen Verwertungslogik auf sämtliche Gesellschafts- und Lebensbereiche sind sie aber eben auch instabiler und in ihrer sozialen Reproduktion gefährdeter. Sicherlich: Der traditionellen heteropatriarchalen Familie muss nicht hinterhergeweint werden. Solange sich aber keine neuen gesellschaftlichen Formen stabilisieren können, durch die intergenerationale Beziehungen lebbar und sozial reproduziert werden kön-

nen, ist ihre Erosion allein zugleich noch kein Anlass zur Freude. Wir brauchen einen queeren Gegenrealismus.

Für einen queeren Gegenrealismus

Je stärker der postfordistische Krisenkapitalismus die materiellen Voraussetzungen der Familie untergräbt, desto vehementer beschwört die Ideologie des familialistischen Realismus die Unsterblichkeit dieser morbiden Institution. Hierbei wird affektiv ein Beziehungsmodus besetzt, den Lauren Berlant (2011) als *cruel optimism* bezeichnet: die phantasmatische Bindung der Subjekte an ein Objekt, das Befriedigung und Besserung in der Zukunft verspricht. Dieses Objekt kann vieles sein, ein Mensch (etwa eine Liebespartnerin oder ein eigenes Kind) oder eine Fantasie des guten Lebens. Grausam wird eine solche Objektbeziehung, wenn sie sich hinter dem Rücken der Subjekte nicht als Ermöglichung, sondern als Hindernis für ein besseres Leben erweist. Das Begehrte entpuppt sich als dasjenige, was unerreichbar ist und uns damit in Wahrheit zurückhält.

Berlant prägt den Begriff nicht zufällig im Kontext der großen Wirtschaftskrise 2007/8, die einmal mehr aufzeigte, dass die materiellen Bedingungen eines guten Lebens (bezahlbarer Wohnraum, ausreichendes Einkommen, Zugang zu Gesundheitsversorgung und Bildung etc.) durch kapitalistische Krisendynamiken immerfort zerrüttet werden. Statt den Kapitalismus über Bord zu werfen, kommt es jedoch gerade in solchen Zeiten zur Erneuerung alter Objektbindungen, welche die fordistischen Fantasien des guten Lebens wiederauferstehen lassen: das meritokratische Versprechen von Aufwärtsmobilität durch Leistung, die Wiederkehr des Normalarbeitsverhältnisses, die private Idylle des kleinfamiliären Eigenheimlebens. Hierin liegt die eigentliche Grausamkeit des familialistischen Realismus: Er bietet uns ein Leben als Wunschobjekt an, für das die Voraussetzungen unwiederbringlich verloren sind.

Ein queerer Gegenrealismus bricht mit der Grausamkeit der Familiennostalgie, die er als falsche Antwort auf die Zerrüttung der materiellen Lebensbedingungen im Krisenkapitalismus entlarvt. Er konterkariert aber auch die grausamen Optimismen, die teilweise der Queer-Bewegung zu eigen sind. Hierzu gehört die den revolutionären Geist der 1970er Jahre wiederbelebende Fantasie, dass ein Ausbruch aus der Familienform und eine von Scham befreite Sexualität automatisch eine freie Gesellschaft hervorbrächten. Heute

sehen wir, dass queeres Begehren im Postfordismus mühelos kommodifizierbar und scheinbar grenzenlos ausbeutbar ist, während queere Communitys als Infrastrukturen des Anti-Normalismus unter dem Druck der Marktkräfte kapitalistische Logiken entweder reproduzieren müssen oder aber ein äußerst prekäres Dasein fristen. Der anti-assimilatorische Impetus der queeren Bewegungen bleibt ideologisch und, wie der familialistische Realismus, ein grausamer Optimismus, solange er nicht mit Strategien verbunden wird, wie ein gutes Leben jenseits der exklusiven Formen des Privaten gelingen und sozial reproduziert werden kann.

In Anlehnung an Christopher Chitty verstehe ich den queeren Gegenrealismus zunächst im Sinne einer Methode, Formen, Beziehungen, Praktiken, Institutionen und Imaginationen in den Blick zu nehmen, die im Sinne solcher Strategien, den familialistischen Realismus zu überwinden, verbunden und entwickelt werden (könnten). Anders als der methodologische Familialismus in der Care- und Geschlechterforschung setzt er die insulare Familie nicht voraus. Er versteht sie als eine spezifische – in kapitalistische Eigentums- und Herrschaftsverhältnisse verstrickte – gesellschaftliche Form, die eine partikularistische, falsche Antwort auf die universale Frage gibt, wie sich die Anforderungen der intergenerationalen sozialen Reproduktion herrschaftsfrei bewerkstelligen lassen. Chitty verwendet den Begriff »queerer Realismus« im Sinne einer Methode, »Formen der Liebe und Intimität« zu fassen, die einen prekären sozialen Status haben, da sie sich »außerhalb der Institutionen der Familie, des Eigentums und der Paarform« befinden (Chitty 2020: 26). Der queere Gegenrealismus schließt hieran an, weiß sich aber in einer antagonistischen Beziehung zum familialistischen und kapitalistischen Realismus. Die Realität, die er beschreibt, *und* seine Beschreibungen dieser Realität müssen gegen die Interessen der Herrschenden – und gegen »die herrschenden Gedanken als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse« (Marx/Engels 1958: 46) – erst noch voller entwickelt und durchgesetzt werden.

Im Hinblick auf die oben skizzierte Dialektik von Veränderung/Aufhebung der Familie identifiziert der queere Gegenrealismus, anders als Chittys queerer Realismus, nicht nur solche Formen, Praktiken und Beziehungen, die außerhalb der herrschenden Institutionen verortet sind. Vielmehr sucht er gerade auch die Differenzierungen und Verschiebungen innerhalb dieser Institutionen auf, die Bilder der selbstgenügsamen, befriedigenden und sich selbst reproduzierenden Familieneinheit inkonsistent werden lassen. Der queere Gegenrealismus identifiziert die institutiona-

lisierten Zwangsmechanismen, »die Menschen in die Familie treiben und deren Ausgänge blockieren« (Weeks 2021: 16), beispielsweise die direkte oder indirekte, das heißt durch Partner*innen/Eltern vermittelte Lohnabhängigkeit der intergenerationalen sozialen Reproduktion. Und er weist zweitens mögliche institutionelle Hebel aus, die solchen Zwangsmechanismen entgegenwirken, um Rahmenbedingungen für ein potenziell gutes Leben außerhalb der Familie herzustellen (zum Beispiel die Entkopplung von Gesundheits- und Sozialversicherungen vom Lohn, den Ausbau öffentlich finanzierten Wohnraums und öffentlicher Care-Infrastrukturen [vgl. ebd.]).

Der queere Gegenrealismus unterbreitet den Subjekten damit ein Angebot, sich mit der Familie zu *desidentifizieren*. José Esteban Muñoz (1999) hat mit dem Konzept der Desidentifikation einen Ausweg aus dem Dualismus von affirmativer Identifikation und Negation gewiesen. »Die Desidentifikation nutzt die majoritäre Kultur als Rohmaterial, um eine neue Welt zu schaffen« – eine *neue Wirklichkeit* (ebd.: 196). Der queere Gegenrealismus widersetzt sich auf ähnliche Weise der falschen Alternative von Affirmation/Negation der Familie und ersetzt diese durch die Dialektik von De- und Rekomposition. Er bietet einen methodischen und politisch-epistemologischen Rahmen, der erkennbar werden lässt, wie durch kollektive Praktiken neue Institutionen aus dem Rohmaterial der alten geschaffen werden können.

In diesem Sinne stellt der queere Gegenrealismus keinen grausamen, sondern einen reflektierten Optimismus dar: Er gibt uns zu verstehen, dass es immer noch einfacher ist, sich das Ende des Kapitalismus und der Familie vorzustellen, als ein Ende des Vermögens, durch kollektives Handeln neue Welten hervorzubringen.

Literatur

Berlant, Lauren (2011): Cruel Optimism, Durham.

Chitty, Christopher (2020): Sexual Hegemony. Statecraft, Sodomy, and Capital in the Rise of the World System, Durham.

Cooper, Melinda (2017): Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism, New York.

Fisher, Mark (2013): Kapitalistischer Realismus, Hamburg.

Gopinath, Gayatri (2005): Impossible Desires. Queer Diasporas and South Asian Public Cultures, Durham.

Lewis, Sophie (2019): Full Surrogacy Now. Feminism Against the Family, London/New York.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1958): MEW, Band 3, Berlin.

Muñoz, José Esteban (1999): Disidentifications. Queers of Color and the Performance of Politics, Minneapolis.

O'Brien, M.E. (2019): Communizing Care, in: Pinko 1 (October 2019).

Reuschling, Felicita (2015): »Kapitalistischer Realismus, Postutopie und die heilige Familie«, in: Kitchen Politics (Hg.), Sie nennen es leben, wir nennen es Arbeit, Münster, S. 127-141.

Weeks, Kathi (2021): »Abolition of the family: the most infamous feminist proposal«, in: Feminist Theory, 18.5.2021 (Online First).

Weston, Kath (1991): Families we choose, New York.

Von der prozesshaften Identität zu neuen demokratischen Lebensweisen

Isabell Lorey

> »Identität hat Konjunktur. […] der Distinktions- und Identitätsbedarf [ist] wohl noch nie so groß gewesen […] wie heute. Alles und jedes scheint identitätstauglich.« (Hark 1996: 14)
>
> »So gesehen gibt es kein Abschaffen der Identität, keine ›Subversion‹, die Identität nicht wieder herstellen würde, sondern nur die Umdeutung der Kategorien, durch die man politisch mobilisiert wird.« (Butler 1993)
>
> »›Identität‹ [kann] nur über die Beziehung zum Anderen, in Beziehung zu dem, was nicht ist, zu gerade dem, was von ihr ausgelassen ist, konstituiert werden […], in Beziehung zu dem, was das *konstitutive Außen* genannt wurde.« (Hall 2004 [1996]: 171)
>
> »[…] und lernen, die Welt zu teilen. Das ist, was *jetzt* zu tun ist.« (Hark 2021: 108)

In den 1990er Jahren erschien es unmöglich, in Verbindung mit einer queer-feministisch linken, emanzipatorischen Position auf Identitätspolitik zu verzichten. Es war durchaus Konsens, dass es nicht um wesensmäßige, ahistorische und unveränderbare Identitäten gehen konnte, sondern um ein Verständnis von Identität, das diese als in gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnissen entstanden betrachtete, und damit als historisch konstruiert. Behauptungen, die auf dem Wesen ›*der* Frau‹, auf Eigenschaften aufgrund eines weiblichen Körpers oder sexueller Praxen oder auch einer bestimmten, unveränderlichen ›Kultur‹ bestanden, wurden zurückgewiesen und in ihren sozialen, politischen und ökonomischen Funktionen historisch eingeordnet. In den queer-feministischen Auseinandersetzungen der 1990er Jahre fand eine Abgrenzung zu politisch reaktionären Positionen eher implizit durch die Zurückweisung wesensmäßiger Identitätsbehauptungen statt. Gegenwärtig handelt es sich bei solchen wesensmäßigen und unveränderlichen

Wahrheitsbehauptungen zunehmend wieder um (extrem) rechte und reaktionäre Positionen. Sie sind nicht mehr nur konservativ, sondern mit biologistischen Geschlechtskörperverständnissen und homogen identitären Ideen von ›Volk‹ und Nation in einen »autoritären Populismus« (Hall 2014 [1980]; Sauer 2020) eingebettet.

Paradoxe Identitätspolitik

Ende der 1990er Jahre war – in Auseinandersetzung mit Judith Butler und in Anlehnung an Sabine Hark und Stuart Hall – mein zentrales Argument für eine »Dekonstruierte Identitätspolitik« die vermeintliche Unausweichlichkeit eines »Paradoxes«:

> »*[O]bwohl* wir durch die Verhältnisse konstituiert sind, die wir verändern wollen, [haben] wir die Möglichkeit zur Erfindung und Kreation anderer Weisen der Subjektwerdung wie der Subjektivierung […], gerade weil wir diese immer wieder mit hervorbringen.« (Lorey 1998: 109)

Statt aber diese Erfindungskraft dafür zu nutzen, uns nicht länger an Identitäten binden zu lassen (Foucault 2005b [1982]: 280), erlaubte uns die Formulierung dieses »Paradoxes« keine Möglichkeit, eine Politik ohne Identitäten zu denken: »Es kann also nicht um die Tabuisierung von Identitätspolitik gehen, sondern um das Beschreiben einer anderen Politik mit Identitäten« (Lorey 1998: 112). Diese »andere Politik« arbeitet sich weiterhin an Identität ab, statt das nicht-identitäre _Mit_ zu betonen, den Austausch, die Kontaminierungen, das Miteinander heterogener Subjektivierungsweisen, die es ablehnen, als Individuen voneinander getrennt zu werden, damit ihre wechselseitigen Abhängigkeiten nicht weiter durch identitätsvernarrte Narrationen des Subjekts unwahrnehmbar werden.

Aber nicht nur identitätspolitisch ließen wir uns durch den etablierten politischen Rahmen liberaler Demokratien begrenzen, auch die Logik politischer Repräsentation konnte »dekonstruierte Identitätspolitik« nicht aufbrechen und verunmöglichte so, politische Praxen jenseits liberal-demokratischer Repräsentationsanforderungen wahrzunehmen. Warum aber muss eine kritische Analyse der Ausschlüsse und Diskriminierungen von Repräsentation und Identität an jener Form von Demokratie festhalten, die durch Ausschlusslogiken konstituiert ist und damit politisches Handeln erheblich beschränkt? Liegt es auch daran, dass in den 1990er Jahren, so kurz nach dem

Mauerfall, eine fundamentale demokratisch-emanzipatorische Kritik an der liberalen repräsentativen Form von Demokratie unmöglich schien?

Wiederkehr der Identität

»Wer braucht ›Identität‹?«, fragt 1996 Stuart Hall in seinem gleichnamigen Text und konstatiert zugleich, dass »die Frage nach der Identität wiederkehrt« (Hall 2004 [1996]: 168). Aber sie kehrt nicht einfach identisch wieder, sondern es werden Differenzen im Identitätsverständnis gegeneinander gestellt: das Verständnis von Identität, das sich auf die Idee von unveränderbaren, in die Körper hineinverlagerten Identitäten stützt, und das Verständnis, das Identität prozesshaft und in Macht- und Herrschaftsverhältnisse eingebettet begreift. Hall kritisiert die erste Position, weil sie heterogene Bevölkerungen auf homogene kulturelle und ethnische Identitäten reduziert. Solche mit naturalisierten, rassisierenden und nationalistischen Wesenszuschreibungen operierenden Identitätsvorstellungen gelte es zu dekonstruieren und als essentialistisch und rassistisch zurückzuweisen. Dagegen versteht Hall Identität als prozesshaft und veränderbar. Das nationalistische Identitätsverständnis sei historisch und politisch-ökonomisch überholt. Im Prozess der Globalisierung finde mit dem »relativen Niedergang des Nationalstaats, der Autarkie der nationalen Ökonomien und somit auch der nationalen Identitäten« eine »Erosion kollektiver sozialer Identitäten« statt, wie jene »der Klasse, der ›Rasse‹, des sozialen Geschlechts und der westlichen Welt« (Hall 1994 [1991]: 69).[1] Mit dem Verständnis einer prozesshaften Identität können sexuelle und geschlechtliche Identitäten nun plausibel als performative Subjektkonstitutionen betont werden, denen nicht ein biologisch eindeutiger Körper zugrunde liegt, sondern der Körper selbst wird als materialisierender Effekt historisch spezifischer gesellschaftlicher Normen und Diskurse gedacht (vgl. Butler 1991; 1995).

Bei der Problematisierung von Identität in den 1990er Jahren dreht sich alles um die Frage des Subjekts, danach, wie es entsteht, wie es sein Anderes

---

1 Am Ende des Jahrtausends erscheinen Identitäten »zunehmend fragmentiert und zerstreut, jedoch niemals eindeutig. Identitäten sind konstruiert aus unterschiedlichen, ineinandergreifenden, auch antagonistischen Diskursen, Praktiken und Positionen. Sie sind Gegenstand einer radikalen Historisierung und beständig im Prozess der Veränderung und Transformation begriffen« (Hall 2004 [1996]: 170).

konstruiert und wie seine Fähigkeit zu handeln verstanden werden soll.[2] Die desorientierte und verunsicherte Frage danach, »*wer* wir sind«, als Einzelne und als Kollektiv, ist die Frage nach der Identität eines Subjekts. Und genau solche Fragen hat Michel Foucault zurückgewiesen.

Eine Praxis der Emanzipation, die mit einer kritischen Analyse der Gegenwart korrespondiert, braucht »eine kritische Analyse der Welt, in der wir leben« (Foucault 2005b [1982]: 280). Das heißt zu verstehen, in welchen Macht- und Herrschaftsverhältnissen wer zum Subjekt werden kann und wer nicht, und wie wir in beiden Fällen an eine vermeintlich eigene, ursprüngliche ›Identität‹ gebunden werden, die uns entweder in Gruppen zusammenbindet und diskriminiert und/oder uns individualisiert und uns voneinander trennt und (selbst-)regierbar macht. Es braucht keine Begriffsverschiebung und kein neues Verständnis von Identitätspolitiken, sondern die Emanzipation aus solchen Identitätspolitiken. Foucault drängt darauf, in der Gegenwart, jetzt sofort »abzulehnen, was wir sind« und was wir gezwungen werden zu sein. Wir müssen »uns selbst vom Staat und der damit verbundenen Form von Individualisierung […] befreien« und nach nicht-identitären Formen der Subjektivierung suchen (Foucault 2005b [1982]: 280). Wir müssen aufhören, uns Orientierung von der Idee eines autonomen, von anderen getrennten und unabhängigen Subjekts zu erhoffen. Statt prozessuale Identitäten gutzuheißen und an dieser Subjektidee festzuhalten, interessiert Foucault, was wir in der Gegenwart ohne Identitätsanbindung *werden* können, wie wir anders werden, uns *ent-subjektivieren*. Was wir in der Gegenwart werden, ist keine Frage der Identität, sondern eine der Diskontinuität, der Erfahrung und der Ent-Subjektivierung (Foucault 2005a [1978/1980]: 54f.).

2 In Halls, aber auch in Butlers Texten spielt dabei der (oft auch kritische) Bezug auf die Freudsche und Lacansche Psychoanalyse eine große Rolle, analysiert sie doch in erster Linie das Subjekt und sein Handeln. Für das Subjekt seien Prozesse der Identifikation immer ambivalent und produzierten eine Spaltung zwischen dem Einen und dem Anderen, argumentiert Hall. So entstehe nicht nur ein permanentes Verkennen, sondern durch die Spaltung »ist der Andere immer auch ein Teil von uns selbst« (Hall 1991 [1994]: 73).

Ausschließende Kurzsichtigkeiten

Mitte der 1990er Jahre schreibt Sabine Hark in *deviante Subjekte*:

> »Hat man verstanden, dass Subjekte durch Praktiken und Operationen des Ausschlusses geformt werden, wird es politisch notwendig, die Spuren der Operationen dieser Konstruktion und Auslöschung zu verfolgen. [...] Identitätspolitik kann insofern dazu dienen, all diejenigen auszuschließen bzw. zu ignorieren, die nicht die Identitätsanforderungen und -bedingungen erfüllen.« (Hark 1996: 26)

Diese Ausschlüsse und dieses Unsichtbarmachen sind der politischen Logik der Repräsentation geschuldet, die davon ausgeht, betont Hark, dass vermeintlich vor der Repräsentation existierende kollektive Identitäten lediglich vertreten werden. Für »die politische Praxis scheint es [...] imperativ zu sein, dass essentielle Identitäten (und deren Interessen) existieren und im politischen Feld lediglich repräsentiert werden« (Hark 1996: 20). Genau diese »scheinbar nicht verhandelbare Notwendigkeit essentieller, kohärenter Identitäten im Feld des Politischen« gilt es zu bestreiten und zurückzuweisen, so Hark (1996: 20). Stattdessen muss die Produktivität von Repräsentation verstanden werden, denn Ausschlüsse und Verwerfungen sind Differenzproduktionen, aus denen keine kohärenten Identitäten zu formieren sind (Hark 1996: 19). Solche durch Ausschluss produzierte Differenz soll vielmehr genutzt werden, um die »hegemoniale symbolische Ökonomie selbst ins Wanken zu bringen« (Hark 1996: 20). Kritik ist dabei »immer schon Teil desjenigen Projekts, das sie zugleich zu dekonstruieren sucht« (Hark 1996: 19).

Mittels dekonstruierter Identitätspolitik wurde in Referenz auf Butler und Spivak »ein strategischer Bezug auf Identität notwendig«, so auch mein Argument 1998, weil »das politische Feld der Macht, die Logik der Repräsentation nicht ohne Identität auskommt« (Lorey 1998: 108). Die Strategie legitimierte das Paradox, trotz weitreichender Kritik an Identitätspolitik festzuhalten. Dabei fehlte die politische Weitsicht, die Logik der Repräsentation nachhaltig aufzubrechen. Mehr zu sagen, als dass wir um das Problem des Ausschlusses und der hierarchisierenden Differenzierung wissen, aber strategisch an Identität festhalten, schien politisch unmöglich. Ein positiv besetztes, prozesshaftes Verständnis von Identität, um das wir in den 1990er Jahren gerungen haben, halte ich aus politischen Gründen nicht mehr für vertretbar.

Zurückweisungen

Was aber ist mit der Logik des Rechts? Es basiert auf Subjekten, denen Rechte zuerkannt werden, auf Rechtssubjekten. Wer aber wird auch hier von der Norm eines Rechtssubjekts ausgeschlossen, eines Subjekts, das nicht selten als heterosexuell und autochthon imaginiert wird? Wer gehört nicht dazu? Recht hat eine doppelte Funktion, »einzuschließen und auszugrenzen, zu schützen und zu disziplinieren«, schreibt Sabine Hark 2000 in ihrem Aufsatz »Durchquerung des Rechts« (Hark 2000: 30). Und diese doppelte Funktion des Rechts produziert die wiederkehrende Paradoxie, mit der Kämpfe um Anerkennung und gleiche Rechte stets konfrontiert sind: durch ausgrenzende, dominante Normen als ›anders‹ und ›anormal‹ betrachtet und durch diese Diffamierung als ›schwul‹, ›lesbisch‹ oder ›behindert‹ allererst konstruiert zu werden. Die ausgegrenzten ›Identitäten‹ entstehen durch die Ausgrenzung.

Und mehr noch: Rechtliche Gleichheit für eine bestimmte Gruppe, eine kollektive Identität von Bürger*innen zu fordern, bedeutet beispielsweise nicht, dass auch Geflüchteten diese Rechte gewährt werden (Hark 2000: 39). Die Gleichheit des Rechtsschutzes gilt weiterhin nicht für all diejenigen, die durch juridische Kategorien als Unterworfene und Ausgegrenzte in ihrer ›devianten Identität‹ allererst benannt und so hervorgebracht werden. Recht repräsentiert nichts ›vor dem Gesetz‹, sondern konstituiert die Subjekte, die es schützen soll, ebenso wie jene, denen es den Schutz verwehrt.

Wer wird also, fragt Hark, durch die rechtliche Fixierung einer schwulen oder lesbischen Identität aufgerufen, und wer wird erneut ausgeschlossen? Inwiefern bleibt die binäre Logik von hetero/homo intakt, und damit die Normalität von Heterosexualität? »Die Fokussierung auf gleiche Rechte verfehlt den Punkt, dass Homosexualität unvermeidlich reguliert und stigmatisiert werden wird, während Heterosexualität seine privilegierte Position als unhinterfragte, institutionalisierte kulturelle Norm behält« (Hark 2000: 41). Die Macht des (Rechts-)Staates in liberalen repräsentativen Demokratien ist eine zugleich individualisierende wie totalisierende Form der Macht, die, wie Foucault schreibt, »die Individuen in Kategorien einteilt, ihnen ihre Individualität zuweist, sie an ihre Identität bindet und ihnen das Gesetz einer Wahrheit auferlegt, die sie in sich selbst und die andere in ihnen zu erkennen haben« (Foucault 2005b [1982]: 275). Daher bestehe, so Hark, die »Gefahr […], dass wir im Namen von Gerechtigkeit diejenigen Artikulationen von Identität

und deren Verletzungen im Recht zementieren, die wir doch einst zu überwinden angetreten waren« (Hark 2000: 42).[3]

Es geht also darum, jene Art von Individualität zurückzuweisen, die man uns seit Jahrhunderten aufzwingt, und zugleich nach Praxen der Ent-Subjektivierung zu suchen. In neoliberalen Verhältnissen ist es offensichtlich geworden, dass ein positiver Bezug auf flexible und prozesshafte Identitäten eher neoliberale Formen der Individualisierung und Konsumanrufung sowie flexibilisierte Arbeitsverhältnisse stützt als emanzipatorische demokratische Lebensweisen hervorbringt (vgl. Rolnik 2006; 2018). Nach mehreren Jahrzehnten der Sedimentierung eben dieser neoliberalen Verhältnisse stellt sich immer mehr die Frage, wie Verletzbarkeiten jenseits von Identitätskonstruktionen problematisiert und inmitten nicht hintergehbarer wechselseitiger Verbundenheiten und Affizierungen gedacht und politisiert werden können.

Konstitutive Ungleichheiten

Es ist kein Zufall, dass Sabine Hark in *Gemeinschaft der Ungewählten* nicht von Identität spricht. Die Ungewählten sind keine Gruppe und keine Kategorie. Sie haben keine gemeinsame Identität (Hark 2021: 133). Für ein *politisches Ethos der Kohabitation* geht es um die Perspektive auf das Gemeinsame und das dezidierte Anklagen von Ausschlüssen und Ungleichheiten und nicht um ihr strategisches Beibehalten durch Identitätspolitiken. Denn die »Verweigerung von Gleichheit« ist »auch eine Geschichte der Verhinderung und Verunmöglichung von Gemeinschaft«, die weit zurückreicht. Die Geschichte der Verweigerung beginnt, schreibt Hark mit Bezug auf Saidiya Hartman,

> »mit der Idee des *einen* (männlichen) Menschen und dem Phantasma des über sich selbst und andere verfügenden Subjekts. Sie beginnt mit der Illusion körperlicher Unversehrtheit und ungehinderter Befähigung, mit dem Phantasma des vernünftigen, vergeschlechtlichten, neurotypischen Subjekts.« (Hark 2021: 118)

3 Butler vertritt diese Position Mitte der 1990er Jahre in *Körper von Gewicht*, wenn sie zur Verwendung des Begriffs ›queer‹ schreibt: »Der derzeitige taktische Wiedereinsatz inszeniert ein Verbot und eine Erniedrigung gegen sich selbst, bringt eine andere Wertordnung hervor, eine politische Bejahung ausgehend von und vermittelt durch den gleichen Begriff, dessen oberstes Ziel seines früheren Gebrauchs im Ausrotten gerade einer solchen Bejahung bestand« (Butler 1995 [1993]: 318).

Eine Verweigerung von Gleichheit sieht Hark nicht nur in den »zeitgenössischen Formen neoliberaler Gouvernementalität oder in den autokratisch regierten ›illiberalen Demokratien‹ der Gegenwart«, sondern auch »in den als ›demokratisch geltenden Gesellschaften‹« (Hark 2021: 114; Fassin 2017). Diese wiederholte Implementierung von Ungleichheit muss durchbrochen werden. Es geht um die Suche nach »einer demokratischen Lebensweise und die Frage, wie ein gutes Leben für alle möglich werden kann« (Hark 2021: 116).

Die liberale repräsentative Demokratie war nie in der Lage, Gleichheit und Freiheit für alle zu garantieren. Diese Form der Demokratie braucht die wiederkehrenden Kämpfe um (staats-)bürgerliche Anerkennung derjenigen, die ausgeschlossen werden, die weniger gleich sind. Nur durch einen anhaltenden, in die Zukunft gerichteten Prozess der Demokratisierung kann das Versprechen auf Gleichheit für alle aufrechterhalten werden. Es ist ein Prozess der zähmenden Integration des Protestpotenzials sozialer Bewegungen. Repräsentative Demokratie ist durch die ambivalente Herrschaftsform gekennzeichnet, einerseits die Ausweitung von Rechten und sozialer Anerkennung für Diskriminierte zu ermöglichen. Dafür verlangt sie von sozialen Bewegungen, ein kollektives Subjekt in der Logik der Repräsentation zu bilden, das im Namen einer kollektiven Identität spricht und die Bewegung repräsentiert, sowie Repräsentant*innen als Ansprechpersonen für Medien und Politik zu benennen. Die Artikulation der kollektiven Identität im Kontext von Antidiskriminierungskämpfen bedeutet, das »Paradox« zu akzeptieren und zu befestigen, die diskriminierende Identitätszuschreibung mit allen Grenzziehungen als Selbstbezeichnung affirmieren zu müssen, um im Namen dieser Identitäten gegen Diskriminierung zu kämpfen.

Es mangelt an kritischen Reflexionen darüber, welche stabilisierende Funktion die Konstruktion kollektiver Identitäten für die anhaltenden Ungleichheiten liberaler-repräsentativer Demokratien hat. Im Rahmen von Anerkennungspolitik finden Demokratisierungsprozesse statt, ohne diese Form der Demokratie in ihrer maskulinistischen, bürgerlichen und ausschließenden Grundkonstitution nachhaltig zu verändern.

Von den Kämpfen aus

Die Besetzungs- und Demokratiebewegungen der 2010er Jahre haben Politiken der Repräsentation und der Identität dezidiert zurückgewiesen und mit vielfältigen neuen demokratischen Praxen experimentiert, die auf Affizierun-

gen, wechselseitigen Verbundenheiten, auf Sorge und radikaler Inklusion basierten. Es ging nicht darum, Forderungen an Regierung oder Staat zu stellen, sondern sich *jetzt* auf andere Weise demokratisch in Beziehung zu setzen, soziale Reproduktion aus ihrer heterosexuell vergeschlechtlichten und familialisierten Einhegung zu reißen und in den Kämpfen gemeinsam neu zu erfinden. Es waren Experimente in der Jetztzeit der Kämpfe einer präsentischen Demokratie (vgl. Lorey 2020).

Von den Kämpfen auszugehen, bedeutet Verweigerung und Entgehen, die Zurückweisung von Zumutungen und Verletzungen in bestehenden Herrschaftsverhältnissen und deren nachhaltiges Aufbrechen und Umgestalten. Dazu ist Identitätspolitik nicht in der Lage, denn Praxen des Entgehens bedeuten strategisches Abfallen, Improvisation und Invention, Praxen, wie sie sich in gemeinsamen Kämpfen zeigen. Von den Kämpfen gegen Rassismus auszugehen, macht es möglich, (Re-)Formierungen von Rassismen durch migrantische Widerstandspraxen zu erfassen und nicht durch Rassismus produzierte Positionierungen, die als Identitäten missverstanden werden (vgl. u.a. Papadopoulos/Stephenson/Tsianos 2008). In den transnationalen queerfeministischen Kämpfen gegen Gewalt an feminisierten Körpern entsteht das Gemeinsame nicht durch Identitäten, vielmehr durch miteinander verknüpfte Erfahrungen und das »situierte und transversale Infragestellen von Gewalt« (Gago 2020: 41). Wechselseitige Abhängigkeiten und Sorgebeziehungen ins Zentrum zu stellen, demontiert die patriarchal-maskulinistische und kolonisierende Figur des autonomen und von anderen unabhängigen Subjekts, das im heteronormativen familialen Arrangement die entwertete und feminisierte Sorge und Reproduktionsarbeit braucht. Von (nicht moralisch konnotierten) verschuldeten Sorgebeziehungen auszugehen, leugnet nicht die Ambivalenzen der Sorge von Vermögen, Unterstützung und Verhinderung. Eine solche Perspektive entspricht einer radikalen Inklusion aller nicht-binären Sorgepraxen, die wechselseitige Abhängigkeiten unterstreichen (vgl. Malatino 2020; Manalansan 2008).

Es sind die Verbundenheiten präsentischer Demokratie, die es begünstigen, nicht in der Logik der liberalen repräsentativen Demokratie zum Subjekt werden zu müssen und an eine Identität gebunden zu sein. Die Situierung in der Sorge ermöglicht Ent-Subjektivierung, nicht als Entrechtung, sondern als neue Weisen der Subjektivierung, die aus der Affizierung von umgebenden Körpern und Dingen entstehen. Das bedeutet eine Demokratie, die die Heterogenität der Multitude und ihre Ausdehnung über Grenzen hinweg affirmiert. Das ist das »Ethos der Kohabitation«, von dem Sabine Hark spricht.

Es gründet auf vielgestaltiger Sorge, die als »*gesellschaftliche*, solidarische, reziprok und geschlechtergerecht organisierte Praxis neu zu erfinden ist« (Hark 2021: 213). Deshalb geht es darum, zu »lernen, die Welt zu teilen. Das ist, was *jetzt* zu tun ist« (Hark 2021: 108).

Literatur

Butler, Judith (1993): »Ort der politischen Neuverhandlung. Der Feminismus braucht ›die Frauen‹, aber er muss nicht wissen ›wer‹ sie sind«, in: *Frankfurter Rundschau* vom 27. Juli.

Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter* [1990], Frankfurt a.M.

Butler, Judith (1995): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts* [1993], Berlin.

Fassin, Didier (2017): *Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung*, Berlin.

Foucault, Michel (2005a): »Gespräch mit Ducio Trombadori« (1978/1980), in: ders., Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits, Band IV: 1980-1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Frankfurt a.M., S. 51-119.

Foucault, Michel (2005b): »Subjekt und Macht« (1982), in: ders., Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits, Band IV: 1980-1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Frankfurt a.M., S. 269-294.

Gago, Verónica (2020): Für eine feministische Internationale. Wie wir alles verändern, Münster.

Hall, Stuart (1994): »Alte und neue Identitäten, alte und neue Ethnizitäten« (1991), in: ders., Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hamburg, S. 66-88.

Hall, Stuart (2004): »Wer braucht ›Identität‹?« (1996), in: ders., Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4, Hamburg, S. 167-187.

Hall, Stuart (2014): »Popular-demokratischer oder autoritärer Populismus« (1980), in: ders., Populismus, Hegemonie, Globalisierung. Ausgewählte Schriften 5, Hamburg, S. 101-120.

Hark, Sabine (1996): deviante Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität, Opladen.

Hark Sabine (2000): »Durchquerung des Rechts. Paradoxien einer Politik der Rechte«, in: quaestio (Hg.), Queering Demokratie. Sexuelle Politiken, Berlin, S. 28-44.

Hark, Sabine (2021): Gemeinschaft der Ungewählten. Umrisse eines politischen Ethos der Kohabitation, Berlin.

Lorey, Isabell (1998): »Dekonstruierte Identitätspolitik«, in: Antje Hornscheid/Gabriele Jähnert/Annette Schlichter (Hg.), Kritische Differenzen – geteilte Perspektiven. Zum Verhältnis von Feminismus und Postmoderne, Opladen, S. 93-114.

Lorey, Isabell (2020): Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart, Berlin.

Malatino, Hil (2020): Trans Care, Minneapolis/London.

Manalansan IV, Martin F. (2008): »Queering the Chain of Care Paradigm«, in: The Scholar and Feminist Online 6/3, http://sfonline.barnard.edu/immigration/manalansan_01.htm.

Papadopoulos, Dimitris/Stephenson, Niamh/Tsianos, Vassilis (2008): Escape Routes. Control and Subversion in the 21st Century, London.

Rolnik, Suely (2006): »Geopolitik der Zuhälterei«, in: transversal. Multilinguales Webjournal: »machines and subjectivation«, November 2006, https://transversal.at/transversal/1106/rolnik/de.

Rolnik, Suely (2018): »Wie machen wir uns einen Körper?« Im Gespräch mit Marie Bardet, in: Verónica Gago et al., 8M – Der große feministische Streik. Konstellationen des 8. März, Wien u.a., S. 129-151.

Sauer, Birgit (2020): »Rechtspopulismus als maskulinistische Identitätspolitik«, in: Dorothee Beck/Annette Henninger (Hg.), Konkurrenz für das Alphamännchen? Politische Repräsentation und Geschlecht, Roßdorf, S. 135-145.

Wie Wissenschaft Wissen schafft. Zur Diskursgeschichte des akademisch gewordenen Feminismus und den Feminist Science & Technology Studies

Petra Lucht

»Akademisch gewordener Feminismus« (Hark 2005) – kürzer könnten die vielfachen Verschränkungen von fünf Jahrzehnten feministischer Bewegungsgeschichten im Hinblick auf das Durchschreiten der Eingangstüren und die nachfolgenden Spielzüge auf den Feldern in der Akademie kaum gefasst werden. Die Verknüpfung von ›feministisch‹ und ›akademisch‹ gibt einen ersten Hinweis auf die Denkfiguren von Sabine Hark. Scheinbare Widersprüche werden aufgenommen und argumentativ zusammengeführt, Rezipient*innen sind aufgefordert, nicht nur eine von zwei, sondern mindestens beide Möglichkeiten einzubeziehen, um dann dritte, vierte, fünfte und mehr Optionen zu erschließen. Letztere, also eine Vielfalt an Optionen, zu denken und entsprechend zu handeln verstehe ich als Einladung und jüngst als Anrufung (Hark 2021), sich am akademisch gewordenen Feminismus zu beteiligen und diesen aktiv mitzugestalten.

Aber um welche Form feministischer Teilhabe geht es und wie sollte diese – und von wem – ausgestaltet werden? »Dissident!«, so lautet die Antwort in der Habilitationsschrift »Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des akademisch gewordenen Feminismus« (Hark 2005), in der Sabine Hark sich für Transformationen sowohl einer verwissenschaftlichten Gesellschaft als auch einer gesellschaftlich situierten Wissenschaft ausspricht. Feministische Teilhabe an Wissenschaft ist mit Hark durch dissidente Positionierungen zu bestehendem, hegemonialem, wissenschaftlichem Wissen charakterisiert, falls es in Bezug auf auffindbare Geschlechtervielfalt keine Gültigkeit beanspruchen kann. Zugleich geht es Hark auch darum, Ausgrenzungen wissenschaftlicher Akteur*innen entgegenzutreten, die Diskriminierungen und Dif-

famierungen erfahren. Feministische Teilhabe wird somit von Hark kritisch-reflexiv sowohl aus wissenschaftssoziologischer Perspektive im Hinblick auf Teilhabe von Akteur*innen an den Scientific Communities als auch aus wissenssoziologischer Perspektive im Hinblick auf die – von etablierten wissenschaftlichen Paradigmen angeleiteten – Herstellungsprozesse wissenschaftlichen Wissens betrachtet.

In diesem Beitrag gehe ich folgender Frage nach: Welche Anschlussmöglichkeiten an Positionierungen von Sabine Hark als Soziolog*in, als Wegbereiter*in der Gender Studies und der Queer Studies liegen insbesondere für Feminist Science & Technology Studies (Feminist STS) nahe?[1] Diese sind zwar international renommiert, aber bis dato kaum in der bundesdeutschen Hochschullandschaft institutionalisiert. Die Spurensuche, die ich hierfür unternehme, ist an Diskursanschlüssen von Hark orientiert, die an den Grenzübergängen von Wissenschaftssoziologie und Wissenssoziologie verortet sind.

Die Geschlechterforschung zu und in Natur- und Technikwissenschaften sowohl im internationalen als auch bundesweiten Kontext fokussiert häufig auf Erreichung von Gleichstellung in den MINT-Professionen. Zwar untersuchen die Feminist STS auch Organisationen und Professionen im Hinblick auf Chancengleichheit in den MINT-Fächern, jedoch widmen sie sich zudem der Untersuchung von eklatanten Forschungsdesideraten, die hinsichtlich der Forschung zur Wissensgenerierung und zur Technikgestaltung in MINT in Verschränkung mit <gender>[2] bestehen. Dies ist von besonderer Relevanz, da Kodizes von <gender>, die Natur- und Technikverhältnisse mit Geschlechterverhältnissen verschränken, maßgeblich zu Vergeschlechtlichungen von Vergesellschaftungsprozessen beitragen.[3]

1 Anstelle zahlreich existierender Einführungen möchte ich auf eine prägnante Hinführung zu den Feminist STS anhand von Kurzinterviews verweisen (Bauchspies und Puig de la Bellacasa 2009).

2 Mit den spitzen Klammern verweise ich auf ein intersektionales Verständnis von <gender> in Anlehnung an Hyperlink-Verweise (vgl. Lucht 2014).

3 Ich beziehe mich hier auf die Überblicksbeiträge zu Feminist STS zu den MINT-Disziplinen Informatik (Bath/Schelhowe/Wiesner 2010), Mathematik (Blunck/Pieper-Seier 2010), Physik (Götschel 2010) und Ingenieurwissenschaften (Ihsen 2010).

»Magical Sign« – Grenzziehungsarbeit in und an den Wissenschaften[4]

Um zu den zuvor genannten Desideraten der Feminist STS systematisch Forschungsbeiträge leisten zu können, ist es erforderlich, Grenzziehungen zwischen Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft sowie innerhalb der Akademie so zu verändern, dass Analysen von <gender> zu integralen Bestandteilen aller wissenschaftlichen Felder und Disziplinen werden. Die wissenschaftssoziologischen und wissenssoziologischen Positionen von Hark (2005) sind für dieses Vorhaben sehr anschlussfähig.

Um Veränderungen existierender wissenschaftlicher Disziplinen oder auch die Etablierung neuer Disziplinen zu betrachten, bezieht Hark mehrere Ansätze mit ein, die in den Science & Technology Studies prominent geworden sind und von denen ich hier drei besonders herausstellen möchte. Harks Ausführungen zu Wissenschaft umfassen in der Habilitationsschrift darüber hinausgehend weitere Ansätze und Zusammenführungen der Wissenschaftsforschung. Die drei hier genannten sind besonders relevant für Feminist STS, da diese nach wie vor zuvorderst mit ›Grenzziehungsarbeit‹ befasst sind und noch nicht ein so ausgearbeitetes Portfolio aufweisen, dass beispielsweise Vorder-, Hinter- und Unterbühne (Hark 2005: 184) überhaupt in umfassender Weise bespielbar wären. Das Möglichkeitsfeld der Feminist STS ist mithin also ein ›marginalisiertes‹.

Mit Bezug auf das Konzept der ›Boundary Work‹ von Thomas Gieryn (1983) greift Hark einen wissenssoziologischen Ansatz auf, um Kriterien für die Etablierung von Außengrenzen zwischen Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft in den Blick zu nehmen. Für Reflexionen auf disziplininterne Grenzen, die zu Ein- und Ausschlüssen sowie Marginalisierungen oder Fokussierungen von wissenschaftlichen Ergebnissen und Akteur*innen beitragen, bezieht Hark sich mit Pierre Bourdieu (1993) auf das Konzept des wissenschaftlichen Feldes. Auch schließt Hark an Mary Douglas (1991) an, die mittels eines Korrespondenzprinzips zwischen Wissenschaft als Institution und den Klassifikationen von Wissenschaft einerseits, und den Klassifikationen außerwissenschaftlicher Entitäten andererseits beschreibt, wie »Institutionen denken«. Grenzen in Bezug auf Wissenschaft weisen mit Gieryn eine prinzipielle Unschärfe auf. Diese eröffnet für Hark (2005) mit Bezug auf Gieryn (1983) Möglichkeiten für

4 Mit der Überschrift dieses Abschnittes wird auf den Aufsatztitel »Magical Sign. On the Politics of Inter- and Transdisciplinarity« von Hark (2007) verwiesen.

Konnektivitäten zu weiteren Disziplinen und auch zu wissenschaftsexternen Bereichen. Mit Bourdieu (1975) fasst Hark (2005) Wissenschaft als ein ›Feld‹ auf, in dem es darum geht, machtvolle Positionen zu erlangen, die es den beteiligten Akteur*innen ermöglichen, Wissenschaft sowie wissenschaftliches Wissen zu generieren. Der Bezug von Hark (2005: 175) auf Douglas verweist insbesondere auf die Affektgeladenheit von Kämpfen um wissenschaftliche Grenzziehungen, die Hark unter Bezugnahme auf Merton (1985) und Bourdieu (1998) mit einem Verständnis von Wissenschaft als ›Turnierplatz‹ verbindet (Hark 2005: 176ff.).

Angesichts dieser Referenzen erscheint die Frage unvermeidlich, ob es für die Herstellung wissenschaftlichen Wissens lediglich um akteurszentrierte Politik und Machtkämpfe geht. Und: Worum geht es im Falle der Wissensproduktion in den Gender Studies? Hark reduziert Analysen von Wissenschaft trotz der zuvor genannten Anschlüsse nicht auf eine »reine machttheoretische Betrachtungsweise« (Hark 2005: 16f.). Dies wird anhand von Harks Ausführungen zu Transdisziplinarität deutlich, auf die ich im Folgenden eingehe.

Transdisziplinäre Wissenschaft – Transdisziplinäre Gender Studies

Gegenüber einer Überwindung wissenschaftlicher Grenzen plädiert Hark für eine ›Transdisziplinarität‹, die transreflexiv vorgeht. Forschungsbasierte Reflexionen und disziplinäre Quergänge tragen für Hark dazu bei, dass sedimentiertes, temporäres und durch institutionelles Vergessen reduziertes, disziplinäres Wissen der Gender Studies kontinuierlich neu überdacht und so *innerhalb* der Disziplingrenzen zu transformieren ist (Hark 2005: 383, im Anschluss an Douglas 1991). Für die Gender Studies bedeutet dies, dass Transdisziplinarität zuvorderst ein »wissenschaftshistorisches und -theoretisches Arbeitsprinzip« (Hark 2014: 198) darstellt, das Fragen an die Konstituierung von Disziplinen und von disziplinärem Wissen in kritisch-reflexiver und gegebenenfalls auch in transformativ-oppositioneller Absicht richtet, um so zu einer fortschreitenden Disziplinwerdung beizutragen, die kontinuierlich in neue Formierungen der Disziplin überführt wird. Es handelt sich »um ein Arbeitsprogramm: die immer noch ausstehende Archäologie des vergeschlechtlichten und vergeschlechtlichenden Wissens« (Hark 2005: 388f.).

Für die Bearbeitung von zuvor genannten Desideraten der Feminist STS bedeutet dies, dass die Natur- und Technikwissenschaften systematisch und umfassend im Hinblick auf ihre Beiträge zu jener »Archäologie des verge-

schlechtlichten und des vergeschlechtlichenden Wissens« analysiert, reflektiert und zumeist oppositionell transformiert werden müssten.

Instituierungen

Das Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung (ZIFG) an der TU Berlin ermöglicht es wissenschaftlichen Akteur*innen seit bald mehr als dreißig Jahren, einschlägige und grundständige Beiträge zur historischen, soziologischen sowie inter- und transdisziplinären Geschlechterforschung zu erarbeiten.[5] In diesem akademischen Raum werden Begegnungen, Auseinandersetzungen und Kooperationen von Wissenschaftler*innen aus unterschiedlichsten Richtungen eines »akademisch gewordenen Feminismus« (Hark 2005) auch mit außer-akademischen Akteur*innen ermöglicht.

Verortet an einer naturwissenschaftlich-technischen Universität, werden die wissenschaftlichen ›Spielfelder‹ für das ZIFG lokal durch seine akademische Umgebung geprägt. Es liegt besonders nahe, auf den Spielfeldern der Natur- und Technikwissenschaften mitzuspielen, inter- und transdisziplinäre Teams zu bilden und so zugleich die Gender Studies zu profilieren und auf diese Weise ihre Partizipation an der Wissenschaft fortzuschreiben und zu gestalten.

Für die Feminist STS werden im Folgenden ausgewählte Forschungs-, Lehr- und Transferprojekte am ZIFG angeführt. Zu den Promotionsarbeiten gehören die Arbeit von Inka Greusing (2018) zur Untersuchung der ingenieurwissenschaftlichen Fachkultur in Verschränkung mit Zuweisungen von vergeschlechtlichtem, ingenieurwissenschaftlichem Wissen im Hinblick auf die Persistenz einer heterosexuellen Matrix; die Studien zu Visualisierungen der Gehirnforschung mithilfe funktioneller Magnetresonanztomographie von Hannah Fitsch (2014); die Forschungen zu Sexualität, Biomacht und Gemeinschaft im Hinblick auf Sorgearbeit von Mike Laufenberg (2014) und die wissenschaftlichen Analysen von Pat Treusch (2015) zu assistierenden Robotern aus queer-feministischen Perspektiven. Zudem werden drittmittelfinanzierte Forschungsprojekte zur Hochschulentwicklung, zur Herstellung wissenschaftlichen Wissens und zur Technikentwicklung kontinuierlich am

5 In 2009 ist Sabine Hark auf die Professur »Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung« an der TU Berlin berufen worden und leitet seither das ZIFG, das in 1995 von Karin Hausen begründet wurde.

ZIFG umgesetzt.[6] In 2017 ist das Fachgebiet »Gender in MINT und Planung/ Feminist Studies in Science, Technology and Society« neu etabliert worden (Lucht 2021). Zu den Projekten, die in der Lehre auf eine Integration von forschungsbasierten Genderkompetenzen beitragen, gehört zentral das von Bärbel Mauß in 2011/12 initiierte Zertifikatsstudienprogramm Gender Pro MINT für die Zielgruppe der Studierenden in MINT-Fächern der TU Berlin (Mauss 2017). Eines der langjährig bestehenden Transferprojekte am ZIFG ist der Techno-Club, das von Inka Greusing geleitete Schülerinnen*-Projekt am ZIFG.

Wegweiser in die Zukunft: Gemeinschaft der Ungewählten

Das jüngste Werk von Sabine Hark, »Gemeinschaft der Ungewählten« (Hark 2021), steht erst am Anfang einer umfassenden Rezeption. Auch hier wendet sich Hark an zentraler Stelle der Frage nach der Bedeutung und dem Status des Wissens zu, jedoch mit deutlich kritischer Zielstellung:

> »Wenn Wissen also selbst (auch) Gewalt sein kann, teilhat an der Organisation unserer Rationalitätsordnung, an der Vision der legitimen Teilungen der Welt, daran, wie wir uns Leute zurechtmachen, wie kann Kritik dann ihren [...] Aufgaben gerecht werden?« (Hark 2021: 95)

Wünschen würde ich mir, dass die Frage, die Hark in »Gemeinschaft der Ungewählten« im Hinblick auf wissenschaftliches Wissen aufwirft, in umfassender, differenzierter und spezifischer Weise im Zusammenhang mit den Bemühungen um geolokale[7] Solidarität, Zusammenhalt und Überleben aufgenommen wird. Vulnerabel sind ›wir‹ jetzt, 2022, in vielfacher Hinsicht. Immer noch mehr Menschen kommen angesichts globaler, regionaler und lokaler Herausforderungen und Krisen an die Grenzen ihrer Existenzmöglichkeiten. Das Gebot der Stunde ist, die Prämissen einer eurozentrischen, im Zuge der neuzeitlichen Moderne eingenommenen Hegemonie der Wissenschaft

---

6 Vgl. Hinweise auf Forschungsprojekte auf der Homepage des ZIFG: www.zifg.tu-berlin.de.

7 Den Begriff ›geolokal‹ verwende ich hier metaphorisch im Kontext einer zunehmenden Digitalisierung von Lebenswelten und Zugehörigkeiten. Geolokalisierung bedeutet im Hinblick auf Digitalisierung eine Standort-Schätzung, die ausschließlich auf IP-Adressdaten basiert. Es kann zwar nicht ein genauer Standort eines Kontakts festgestellt werden, aber es kann versucht werden eine Region zu identifizieren.

zugunsten von Transreflexionen aufzugeben und im Hinblick auf sozialen Zusammenhalt in geolokaler Perspektive neu auszurichten. Viele Menschen reagieren auf geolokale, soziale Vulnerabilität und setzen Zeichen der Hoffnung, indem sie an lokalen, regionalen und globalen Vergemeinschaftungen mitwirken.

»Wie Wissenschaft Wissen schafft« ist also angesichts von Differenzen und von heterogenen Lebenssituationen im Hinblick auf Solidarität und Fürsorge neu zu lernen. Hierfür bietet Hark in »Gemeinschaft der Ungewählten« eine dichte, poetisierte Beschreibung an, die Theoriebildung, alltagsweltliche Praxis und politische Diskurse changierend miteinander verwebt, um über die Einteilungen von Wissensfeldern innerhalb der Gender Studies und der Wissenschaften insgesamt hinauszuweisen.

Literatur

Bath, Corinna/Schelhowe, Heidi/Wiesner, Heike (2010): »Informatik: Geschlechteraspekte einer technischen Disziplin«, in: Becker/Kortendiek (Hg.), Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung, S. 829-841.

Bauchspies, Wenda K./Puig de la Bellacasa, María (2009): »Feminist science and technology studies: A patchwork of moving subjectivities. An interview with Geoffrey Bowker, Sandra Harding, Anne Marie Mol, Susan Leigh Star and Banu Subramaniam«, in: Subjectivity 28, S. 334-344.

Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (Hg.) (2010): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung, 3. Aufl., Wiesbaden.

Blunck, Andrea/Pieper-Seier, Irene (2010): »Mathematik: Genderforschung auf schwierigem Terrain«, in: Becker/Kortendiek (Hg.), Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung, S. 820-828.

Bourdieu, Pierre (1998): Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes, Konstanz.

Bourdieu, Pierre (1993): »Strukturen, Habitusformen, Praktiken«, in: ders., Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt a.M., S. 97-121.

Bourdieu, Pierre (1975): »The Specifity of the scientific Field and the social Conditions of the Progress of Reason«, in: Social Science Information 14/6, S. 19-47.

Douglas, Mary (1991): Wie Institutionen denken, Frankfurt a.M.

Fitsch, Hannah (2014): … dem Gehirn beim Denken zusehen? Sicht- und Sagbarkeiten in der funktionellen Magnetresonanztomographie, Bielefeld.

Gieryn, Thomas F. (1983): »Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interest in Professional Ideologies of Scientists«, in: American Sociological Review 48/12, S. 781-795.

Götschel, Helene (2010): »Physik: Gender goes Physical – Geschlechterverhältnisse, Geschlechtervorstellungen und die Erscheinungen der unbelebten Natur«, in: Becker/Kortendiek (Hg.), Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung, S. 842-850.

Greusing, Inka (2018): »Wir haben ja jetzt auch ein paar Damen bei uns« – Symbolische Grenzziehungen und Heteronormativität in den Ingenieurwissenschaften, Opladen/Berlin/Toronto.

Hark, Sabine (2005): Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus, Frankfurt a.M.

Hark, Sabine (2007): »Magical Sign. On the Politics of Inter- and Transdisciplinarity«, in: Graduate Journal of Social Science, Vol. 4, Special Issue 2.

Hark, Sabine (2014): »Transreflexionen: Transformation von Wissenschaft – intersektionaler Feminismus – transdisziplinärer Beziehungssinn«, in: Gerlinde Malli/Susanne Sackl-Sharif (Hg.), Wider die Gleichheitsrhetorik. Soziologische Analysen – theoretische Interventionen. Texte für Angelika Wetterer, Münster, S. 195-206.

Hark, Sabine (2021): Gemeinschaft der Ungewählten. Umrisse eines politischen Ethos der Kohabitation, Frankfurt a.M.

Ihsen, Susanne (2010): »Ingenieurinnen. Frauen in einer Männerdomäne«, in: Becker/Kortendiek (Hg.), Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung, S. 799-805.

Laufenberg, Mike (2014): Sexualität und Biomacht. Vom Sicherheitsdispositiv zur Politik der Sorge, Bielefeld.

Lucht, Petra (2021): »Transdisciplinary Research on ›Gender‹ in Science, Technology, and Society«, in: Tanja Tajmel/Klaus Starl/Susanne Spintig (Hg.), The Human Rights Approach to STEM, Münster/New York, S. 147-167.

Lucht, Petra (2014): »Usability und Intersektionalitätsforschung – Produktive Dialoge«, in: Nicola Marsden/Ute Kempf (Hg.), Gender-UseIT. HCI, Web-Usability und UX unter Gendergesichtspunkten, Berlin, S. 37-52.

Mauss, Bärbel (2017): »Forschungsbasierte Gender Studies Lehre für Studierende der Technikwissenschaften an der TU Berlin im Rahmen des Studienangebotes GENDER PRO MINT«, in: Corinna Bath et al. (Hg.), reboot

ING. Handbuch Gender-Lehre in den Ingenieurwissenschaften, Münster, S. 275-290.
Merton, Thomas (1985): »Die normative Struktur der Wissenschaft«, in: ders., Entwicklung und Wandel von Forschungsinteressen. Aufsätze zur Wissenssoziologie, Frankfurt a.M., S. 86-99.
Treusch, Pat (2015): Robotic Companionship. The Making of Anthropomatic Kitchen Robots in Queer Feminist Perspective, Linköping.

Ent-decken von Wirklichkeit(en): Hochqualifizierte als Bündnispartner:innen einer solidarischen Sorgepolitik?

Hildegard Maria Nickel

Wer der Welt eine neue Wirklichkeit geben will, muss die gegebene zunächst analysieren, ent-decken, denn die konkreten Welten sind vielfältig, differenziert, voller Gegensätze und Spannungen, sozialer Ungleichheit und Ungleichzeitigkeit. Die empirischen Wirklichkeiten sind durch spezifische, mehr oder weniger verfestigte Strukturen und Hierarchien gekennzeichnet, die konkrete Ein- und Ausschlüsse – nicht nur entlang von Geschlechter- und Klassenverhältnissen – bedingen und reproduzieren. Der Beitrag geht daher zunächst von einer kurzen zeitdiagnostischen Positionierung aus, die die Welt in ihren aktuellen Transformationskonflikten in den Blick nimmt. Das bildet den Hintergrund für die Diskussion von ausgewählten empirischen Befunden aus einem jüngst abgeschlossenen betriebssoziologischen Forschungsprojekt. Im Mittelpunkt steht die Frage, wie hochqualifizierte Fach- und Führungskräfte in einem großbetrieblichen Unternehmen ihre alltägliche Lebensführung organisieren, ob sie potenzielle Bündnispartner:innen im Kampf um eine solidarische, geschlechtergerechte Re-Regulierung von (betrieblichen) Arbeitsbeziehungen sind und inwiefern sie dazu beitragen, eine neue Wirklichkeit im Verhältnis von Erwerbsarbeit und Sorgearbeit, Partizipation und persönlichem Lebenssinn zu schaffen.

Transformationskonflikte

Die auf Wirtschaftswachstum basierende Entwicklung des »Sozialkapitalismus« ist an ihr Ende gekommen (Aulenbacher et al. 2017; Dörre et al. 2019). Dabei verschwindet der alte industrielle Klassenkonflikt von Arbeit und Ka-

pital nicht, sondern er nimmt eine neue Form, die des sozialökologischen Transformationskonfliktes an, dem nicht nur eine ökologische Krise, sondern auch eine drastische Zunahme sozialer Ungleichheit zugrunde liegt. Die Welt befindet sich in einem »Interregnum«, einer

> »Periode extremer Unsicherheit, in der gewohnte Kausalzusammenhänge außer Kraft gesetzt sind und jederzeit Unerwartetes, Gefährliches […] geschehen kann, auch weil disparate Entwicklungsstränge unversöhnt nebeneinander herlaufen, so dass sich ständig instabile Konfigurationen ergeben, Ketten überraschender Ereignisse an die Stelle berechenbarer Strukturen treten« (Streeck 2017: 266).

Neue Unsicherheiten, Ungleichheiten und soziale Spaltungen betreffen auch das Geschlechterverhältnis, wie sich aktuell unter anderem in den enormen Belastungen von Frauen in den neuerdings als systemrelevant apostrophierten Arbeitsfeldern des Sorgens, Pflegens und Dienens und auch in der ungleichen Verteilung häuslicher Zumutungen während der Corona-Pandemie zeigt. Mayer-Ahuja und Nachtwey sprechen daher zu Recht von den verkannten Leistungsträger:innen in systemrelevanter Arbeit (Mayer-Ahuja/Nachtwey 2021). Der Geschlechterkampf in der »flexibilisierten Geschlechterordnung« (Lenz 2013) dreht sich machtpolitisch um Anerkennungsfragen oder, wie es Nancy Fraser formuliert, um »Grenzkämpfe (boundary struggles)« (Fraser 2017), die die geschlechtertypische Grenzziehung zwischen Wirtschaft und Sozialem, Produktion und Reproduktion, Lohnarbeit und Familien- beziehungsweise Sorgearbeit betreffen (Fraser/Jaeggi 2020). Auf der einen Seite kommt es zu einer sozialen Angleichung der Geschlechter im Sinne eines »geschlechtsneutralen« *homo oeconomicus*, auf der anderen Seite sorgen globale, auf Ausbeutung von Frauen basierende »Versorgungsketten« (Lutz 2007) dafür, dass Care-Arbeit und andere Dienstleistungsarbeit weiblich, un- oder unterbezahlt und unterbewertet bleibt. Frauen sind einerseits auf dem Vormarsch in Erwerbsfeldern der sogenannten neuen Ökonomien und auch zum Teil auf dem Sprung in Spitzenpositionen in Wirtschaft, Politik, Verwaltung, Kultur und Wissenschaft, andererseits von Einkommensungleichheit und Altersarmut auf dramatische Weise betroffen.

Die neoliberale Schwächung sozialer Regulierungen der letzten Jahre hat dazu beigetragen, dass Deutschland zu einer »prekären Vollerwerbsgesellschaft« (Dörre 2019) mutiert ist. Obwohl die Erwerbstätigkeit ein Rekordniveau erreicht hat – nicht zuletzt durch den Anstieg der Frauenerwerbsquote –, liegt der gewerkschaftliche Organisationsgrad nur noch bei 18 Pro-

zent der abhängig Beschäftigten (Dörre 2019: 22). Hans-Jürgen Urban charakterisiert das als einen Aspekt der »Verwilderung von Arbeitsbeziehungen« (Urban 2019: 402). Das tangiert das Geschlechterverhältnis insofern massiv, als die Erosion des Tarifsystems auch das Ende lohnpolitischer ›Makrosolidarität‹ bedeutet und damit die soziale Ungleichheit zwischen nach Geschlecht segregierten Arbeits- und Tätigkeitsfeldern eher zu- statt abnehmen dürfte. Das Regulierungssystem schmilzt von seinen Rändern her ab, während es in seinem großbetrieblichen (männerdominierten) Kern noch weitgehend funktionsfähig ist. In diesem Bereich ist das Forschungsprojekt angesiedelt, das die empirische Basis für die nachfolgende Argumentation ist. Doch auch hier greifen Verunsicherungen, zumal das Feld immer exklusiver wird. An seinen betrieblichen Rändern ist eine neue Welt von Arbeitsverhältnissen und -konflikten entstanden, die von den verbliebenen Regularien kaum erfasst wird (Urban 2019: 408). Betroffen sind nicht nur, aber in sehr starkem Maße Arbeitsplätze in der Sorge- und Pflegeökonomie, in Servicebereichen, im Handel und in der Gastronomie. Die chronische Unterfinanzierung durch den Staat und der Kapitalisierungs- und Kostendruck in den Betrieben drücken die Beschäftigtenzahl und die Qualität dieser Arbeit herab. Das forciert einen Prozess, den Regina Becker-Schmidt schon 2014 »verwahrloste Fürsorge« (Becker-Schmidt 2014) genannt hat.

Reproduktion und Partizipation – Fach- und Führungskräfte als arbeits- und geschlechterpolitische Akteur:innen

Das empirische Forschungsprojekt[1] erhebt nicht den Anspruch, das Ganze und Grundsätzliche im politischen Feld der Transformation von Arbeits- und Geschlechterbeziehungen in den Blick genommen zu haben. Es fokussiert auf der Basis qualitativer empirischer Analyse einen Ausschnitt von Wirklichkeit und Fragen, die einen »zukunftsbezogenen Orientierungspunkt für gestaltendes Handeln in der Gegenwart« (Mückenberger 2015) betrieblicher Transformationsprozesse geben können. Angesichts der großen gesellschaftlichen Transformationskonflikte im Kontext von Arbeit und Beschäftigungsverhältnissen ist der konkrete Hintergrund dieser empirischen Forschung zu betonen: Untersucht wurden spezifische Unternehmensbereiche im Großkonzern Deutsche Bahn AG, dessen Eigner der Staat ist. Die Akteur:innen, um die es im Folgenden geht, sind in eine konkrete betriebliche Sozialordnung eingebunden und sie finden spezifische betriebliche Regulierungssysteme vor, die ihnen trotz Ökonomisierungs- und Vermarktlichungsprozessen tariflich verbindlichen Schutz bieten. Gleichwohl handelt es sich gerade auch wegen seiner Spezifik um ein arbeits- und geschlechterpolitisch relevantes Großunternehmen, das notwendige Mosaiksteine für das Verständnis der vielgestaltigen Landkarte von Arbeits- und Geschlechterverhältnissen liefert und Mo-

1 Der Beitrag basiert auf dem HBS-Forschungsprojekt »Reproduktion und Partizipation. Fach- und Führungskräfte als arbeits- und geschlechterpolitische Akteure der Deutschen Bahn AG, Förderzeitraum 2015-2018, zusammenfassender Bericht in Hildegard Maria Nickel/Hasko Hüning/Michael Frey/Max Lill: HBS Working Paper Forschungsförderung Nummer 153, August 2019. Die Basis für die folgende Argumentation ist neben einer breiten betrieblichen Daten- und Dokumentenanalyse die Auswertung von 44 leitfadengestützten Interviews mit hochqualifizierten (akademischen) Fach- und Führungskräften aus drei kontrastierenden Unternehmensbereichen der DB AG (Konzernzentrale, DB Systel GmbH, DB Dialog GmbH). Die Altersspanne der je zur Hälfte weiblichen und männlichen Interviewten liegt zwischen 35 und 57 Jahren. Sowohl die betriebliche Personalstatistik wie die Interviewten selbst bewegen sich in einer binären (betrieblichen) Geschlechterordnung. Wir benutzen die daraus sich herleitenden Benennungen wie ›weibliche‹ und ›männliche‹ Fach- und Führungskräfte oder ›Frauen‹ und ›Männer‹ als soziologische Kategorien. Die Mehrheit der Interviewten lebte in einer festen Paarbeziehung und hatte Sorge- beziehungsweise Pflegeverpflichtungen gegenüber Kindern oder pflegebedürftigen Eltern (ausführlich in Nickel/Hüning/Frey/Lill 2021).

dellcharakter für die Rückgewinnung der sozialverträglichen Gestaltung von betrieblichen Arbeitsbeziehungen tragen kann.

Die Analyse konzentriert sich auf die soziale Gruppe der Hochqualifizierten. Fach- und Führungskräfte stehen momentan häufiger im Fokus von betrieblichen Restrukturierungsprozessen und neuen Managementstrategien. Die als ›kooperativ‹ oder ›partizipatorisch‹ beschriebenen Personalführungsmodelle, die mehr Autonomie in der Arbeit versprechen, zielen auf eine Stärkung der Selbststeuerung der Beschäftigten und die Festigung der durch Finanzialisierung und Vermarktlichungsprozesse tendenziell geschwächten betrieblichen Sozialintegration. Zum Teil werden mit diesen Unternehmensstrategien auch traditionell männlich dominierte Führungskulturen und hierarchische Arbeitsbeziehungen in Frage gestellt. Innerbetriebliche, quer zu traditionellen (Geschlechter-)Hierarchien liegende Interessenallianzen und Koalitionsbildungen könnten gestärkt werden. Die empirische Frage ist aber, wie und ob das von den handelnden Fach- und Führungskräften, insbesondere auch von den betrieblichen Interessenvertretungen, aufgenommen und umgesetzt werden kann. Sind hochqualifizierte Fach- und Führungskräfte für eine partizipative, gegenüber den Reproduktionsansprüchen sensibilisierte Arbeits- und Geschlechterpolitik zu gewinnen? Oder stehen dem eine einseitige Identifikation mit den Wettbewerbszielen des Unternehmens und ihre Rolle, als Leistungstreiber:innen und individualistisch agierende ›Arbeitskraftunternehmer:innen‹ zu gelten, entgegen? Sind vor dem Hintergrund permanenter betrieblicher Reorganisation, unsicherer Statuspositionen und finanzgetriebener indirekter Steuerung womöglich gerade bei diesen Beschäftigtengruppen Verunsicherungen, enttäuschte Gestaltungsansprüche und Momente von kritischer Auseinandersetzung zu finden, an die Strategien für ›gute Arbeit‹, Geschlechtergerechtigkeit und Demokratisierung der Arbeit anschließen können, zumal Führungskräfte maßgebliche ›Strukturgeber:innen‹ betrieblicher Arbeits- und Sozialbeziehungen sind? Sind Fach- und Führungskräfte aufgrund eigener Unsicherheitserfahrungen potenzielle Bündnispartner:innen im Kampf für eine breite Durchsetzung von humaneren (betrieblichen) Arbeitsbedingungen?

»Gute Arbeit – Gutes Leben« als alltägliche Lebensführung

Wie gestaltet sich unter den Bedingungen von forcierter Vermarktlichung, Subjektivierung und Entgrenzung hochqualifizierter Arbeit bei Fach- und

Führungskräften selbst das Wechselverhältnis von persönlicher Reproduktion und betrieblicher Partizipation? Fokussiert wurden die subjektiven Wahrnehmungen und Handlungsorientierungen der Interviewten. Die Ansprüche an (Erwerbs-)Arbeit und (außerbetriebliches) Leben wurden vor dem Hintergrund der Umstrukturierung von betrieblichen Leistungsregimen, Rahmenbedingungen der Vereinbarkeit von Beruf und Familie und Personalführungskonzepten betrachtet. Der Ansatz der Lebensführungsforschung erscheint hier als anschlussfähig, ging es dabei doch auch um Fragen der »Führung und inneren Gestaltung des eigenen Lebens« der befragten Fach- und Führungskräfte, um Fragen nach »Ethos« und »Prinzipien«, mit denen die »Fäden des Lebens in die Hand genommen werden«, und teilweise auch »um die dem zugrunde liegenden Weltdeutungen« (Jurczyk/Voß/Weihrich 2016: 53). Die Gestaltung eines subjektiv als befriedigend erfahrenen Zusammenhanges von (Erwerbs-)Arbeit und (außerbetrieblichem) Leben ist – so lassen sich die empirischen Befunde zusammenfassen – eine Grundorientierung der befragten akademisch qualifizierten Fach- und Führungskräfte und Kern ihrer alltäglichen Lebensführung. Zugleich erzeugt diese doppelte Orientierung auf gute Arbeit und gutes Leben, die sich – wie sich empirisch durchgängig zeigt – praktisch zumeist auf das Vereinbarkeitsarrangement von Beruf und Familie reduziert, ein, wie die Befragten es beschreiben, »extremes Spannungsfeld«, das im Alltag der Subjekte eine dilemmatische Handlungsgrundlage darstellt. Die »working-life-balance gerät aus den Fugen« (Müller 2016: 47) und es bedarf sehr flexibler, Kraft zehrender, individueller Bewältigungsstrategien, damit der gewünschte Zusammenhang von Arbeit und Leben nicht erodiert. Die alltägliche Lebensführung ist insofern nicht selten ein persönlicher Kampf um Erhalt oder Rückgewinnung von Balance in dem individuellen Zusammenhang von Arbeit und Leben.

Individuelle Reproduktion findet in alltäglichen sozialen (Mikro-)Beziehungen statt, zumeist nach, nicht selten auch in der Arbeit, in familialen, kollegialen und anderen netzwerkähnlichen Lebenswelten. Sie umfasst psychische und physische, intergenerationale und interaktionale Aspekte. Sie ist zum einen oft mit Sorge für andere (Fürsorge) verknüpft (zum Beispiel gegenüber Kindern, Lebenspartner:innen, Eltern, Freund:innen, auch Kolleg:innen), zum anderen beinhaltet sie Selbstsorge, das heißt sorgende Verantwortung der Person für sich selbst. Während Fürsorge sich durch die individuelle Leistung des *care giving* vermittelt, geht es bei Selbstsorge einerseits um den Aspekt des *care receiving* in und durch soziale Beziehungen, andererseits um den eigenverantwortlichen Selbsterhalt der Person. Diese als Rekreati-

on und Regeneration konzipierte individuelle Reproduktion beinhaltet zum einen das Ausruhen und Erholen, zum anderen gehört dazu aber auch das Aktivsein in Gemeinschaft. Die soziale Natur des Menschen besteht und reproduziert sich vor allem in seinen Netzwerken und sozialen Beziehungen, die in kulturellen, politischen und sozialen Aktivitäten entstehen und von der Person erhalten und gepflegt werden müssen. Das ehrenamtliche Engagement in Vereinen und Verbänden zählt ebenso dazu wie die Interaktion in der Familie, mit Freund:innen, Bekannten, Nachbarn, Kolleg:innen und Gleichgesinnten. All diese Aktivitäten sind zugleich aber an das ›Verschenken‹ von individueller Zeit, Zuwendung und Aufmerksamkeit gebunden – Achtsamkeitsressourcen, die den Subjekten angesichts der gewachsenen Arbeitsanforderungen nur sehr begrenzt zur Verfügung stehen.

Nicht nur Hochqualifizierte befinden sich daher in einer Zwickmühle, in einem Dilemma, das sie durch Reduktion zu lösen versuchen, das heißt sie reduzieren und verengen ihre außerbetrieblichen Aktivitäten auf ein zumeist asymmetrisches, von der Berufsarbeit dominiertes Vereinbarkeitsarrangement der ihnen wichtigsten zwei Lebensbereiche: Beruf und Familie.[2] Hinzu kommt, dass die genannten außerberuflichen Aktivitäten, gerade die in der Familie, häufig einen Doppelcharakter tragen, denn viele davon sind nicht nur Regeneration, Muße, Selbstzweck, sondern notwendige, zeitintensive Arbeit wie das Putzen, Waschen, Kochen (Hausarbeit), zum Teil auch das Betreuen, Erziehen, Pflegen (Familienarbeit). Durch die traditionelle Zuweisung der unbezahlten Haus- und Familienarbeit an Frauen sind immer noch sie diejenigen, die den größten Teil dieser notwendigen Tätigkeiten übernehmen. Allerdings zeigen sich in einer vergleichenden Perspektive mittlerweile Veränderungen in der jüngeren Männergeneration. Sie widersetzt sich der strukturellen Asymmetrie zwischen Beruf und Privatsphäre deutlicher als die ältere Männergeneration und sie will anscheinend auch den Anspruch auf eine »neue Väterlichkeit« mit gleichberechtigter Teilhabe an Sorgearbeit verbinden (Nickel 2020). Die raum-zeitliche Entgrenzung von (Erwerbs-)Arbeit oder – wie es in der Lebensführungsforschung heißt – die »Verarbeitlichung des Alltags« (Jurczyk/Voß/Weihrich 2016: 64) verlangt den Individuen vermehrt eigenständige Strukturierungs- und Grenzziehungsfähigkeiten ab. Dies macht

2 Auf alternative Vorstellungen zu diesem, auf ein traditionelles Vereinbarkeitsarrangement von Beruf und Familie reduzierten Entwurf von Lebensführung sind wir in unserem Sample nicht gestoßen.

einen reflexiven Umgang mit den eigenen physischen und psychischen Ressourcen sowie Gespür und Empathie für die Bedürfnisse der anderen notwendig. Von dieser Reflexivität und sozialen Empathie hängt beispielsweise auch ab, ob Fach- und Führungskräfte rechtzeitig eine persönliche Grenze gegenüber betrieblichen (und auch außerbetrieblichen) An- und Überforderungen ziehen können. Die dafür notwendige Reflexions- und Handlungsfähigkeit bekommt angesichts der »strukturellen Sorglosigkeit« (Aulenbacher 2014: 32) des finanzgetriebenen Kapitalismus gegenüber der menschlichen Bedürftigkeit und Verletzlichkeit eine wachsende existenzielle Bedeutung. Reproduktionskonflikte sind vorprogrammiert. Diese können durch einseitige Strategien betrieblicher Rationalisierung, die auf einen erweiterten Zugriff auf das individuelle Arbeitsvermögen gerichtet sind, forciert werden und dazu führen, dass berufliche Anforderungen sich zeitlich und/oder räumlich derart entgrenzen, dass sie massiv mit Anforderungen und Bedürfnissen kollidieren, die in der außerbetrieblichen Lebenswelt verankert sind (Kinderbetreuung, Kranken- und Altenpflege, Ehrenamt, kulturelle und politische Aktivitäten, Sozialkontakte etc.). Reproduktionskonflikte können aber auch in der außerbetrieblichen Lebenswelt selbst entstehen, zum Beispiel durch eine ungleiche und als ungerecht empfundene private Arbeitsteilung im häuslichen Bereich oder durch eine fehlende Infrastruktur allgemeinzugänglicher sozialer Dienste und Dienstleistungen. Auch aus der Egalisierung der Geschlechterverhältnisse erwachsen neue Herausforderungen und Konflikte der (familialen) Lebensführung, die weiblichen und zunehmend auch männlichen Fach- und Führungskräften neue Anpassungsleistungen und hohes Reflexionsvermögen abverlangen (Nickel 2020).

Die wissenschaftliche Debatte um Reproduktionsansprüche und -konflikte ist entsprechend breit gefächert und auf vielfältige Aspekte bezogen (Jürgens 2012; Hürtgen/Voswinkel 2014; Kratzer et al. 2015). Im eigenen Forschungszusammenhang gilt ein spezifisches Reproduktionsverständnis: Weder meint der Begriff hier nur die jeweils notwendige Leistung zur bloßen Erhaltung der Arbeitskraft noch ist er auf den Bereich des ›Privaten‹, Außerberuflichen reduziert. Der Begriff Reproduktion dient stattdessen der Benennung des auf den Zusammenhang von Arbeit und Leben – die alltägliche Lebensführung – bezogenen eigensinnigen Handlungs- und Gestaltungsanspruches der Subjekte.

Im empirischen Material lassen sich neben einem grundsätzlichen Bezug der Interviewten auf ihre persönliche alltägliche Lebensführung, die als Praxiszusammenhang von Arbeit und Leben erzählt wird, jeweils auch auf

den einzelnen (entweder beruflichen oder familialen) Lebensbereich bezogene subjektive Relevanzsetzungen erkennen und analytisch voneinander trennen. Generell zeigt sich in den individuellen Orientierungen der Führungs- und Fachkräfte aber, dass die Bezugnahme auf die Lebensbereiche (Beruf und Außerberufliches/Familie) in der Regel eng miteinander verwoben ist. Diese doppelte Orientierung findet sich sowohl bei Frauen als auch bei Männern – bei allen nach wie vor bestehenden unterschiedlichen Relevanzsetzungen im Einzelnen und differenzierten Konsequenzen, die dies für Frauen und Männer jeweils hat. Der Sinnanspruch an (Erwerbs-)Arbeit und (außerbetriebliches) Leben kann also trotz der prinzipiell doppelten Orientierung einhergehen mit unterschiedlichen Prioritätensetzungen für den einen oder den anderen Lebensbereich und sich in einer spezifischen (zeitlichen, emotionalen, mentalen) Gewichtung oder asymmetrischen ›Erstzuständigkeit‹ für den einen oder den anderen Lebensbereich zeigen. Er kann aber auch mit ausgewogenen Schwerpunktsetzungen auf beide Lebenssphären verbunden sein. Und dieser doppelte, auf den Gesamtzusammenhang von Arbeit und Leben bezogene Reproduktionsanspruch schließt eine jeweils individuelle Organisation des konkreten Alltags mit ein (zum Beispiel Sicherstellung der Kinderbetreuung, Nutzung von Homeoffice-Tagen, Rückgriff auf soziale Netzwerke). Zu dieser alltagspraktischen Organisation zählt auch die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern im familialen Lebensbereich, die vor allem relevant wird, wenn Kinder im Haushalt zu betreuen oder pflegebedürftige Eltern zu versorgen sind. Die dabei praktizierte Arbeitsteilung kann, das zeigen die Interviews, bei anhaltender Ungleichheit zuungunsten von Frauen mittlerweile sehr unterschiedliche Züge annehmen: von eher egalitär bis eher asymmetrisch, von eher traditionell (Frau übernimmt – trotz Erwerbsarbeit – den Großteil der unbezahlten Haus- und Familienarbeit) bis eher (noch) unkonventionell (Mann übernimmt – bei reduzierter Erwerbsarbeit – einen großen Teil der Familienarbeit).

Bei Fach- und Führungskräften zeigen sich individuell, aber auch im Vergleich der beiden Funktionsgruppen[3] unterschiedliche Strategien, mit der

---

3 Beide Funktionsgruppen sind formal gleich hoch qualifiziert (Hochschulabschluss). Sie unterscheiden sich formal durch ihre Position in der betrieblichen Hierarchie. Führungskräfte in der DB AG tragen Personal- und Budgetverantwortung als Bereichs- oder Abteilungsleiter:innen. Je höher die Position, desto öfter sind Führungskräfte männlich. Fachkräfte sind hochqualifizierte Expert:innen und Fachspezialist:innen ohne Personal- und Budgetverantwortung. Der Frauenanteil ist in den jeweiligen Tätig-

doppelten Orientierung und den jeweiligen Anforderungen aus den beiden Lebensbereichen umzugehen. Das lässt sich auch als subjektives Grenzmanagement bezeichnen. Führungs- wie Fachkräfte betonen die enorme Herausforderung, die es bedeutet, die eigene berufliche Tätigkeit mit dem privaten Leben zu koordinieren und dafür zu sorgen, dass ihre persönlichen Ressourcen für beide ihnen wichtige Orientierungen beziehungsweise Sphären reichen. Die konkreten Strategien sind in beiden Funktionsgruppen vor allem nach Geschlecht unterschiedlich (Nickel 2021).

Kampf um Balance

Im Unterschied zu den meisten männlichen Führungskräften[4], die sich den »Verfügbarkeitsfallen« (Lott 2014) ihrer Position nur allzu bereitwillig auszuliefern scheinen, zieht ein Großteil der weiblichen Führungskräfte und der weiblichen wie männlichen Fachkräfte eine deutliche *Grenze* für das eigene berufliche Engagement. Die beruflichen Herausforderungen sind ihnen wichtig und sie werden hochmotiviert angenommen und engagiert ausgefüllt. Dies soll aber weder einseitig zulasten des familialen Engagements gehen noch soll die Arbeitsbelastung die Qualitätsansprüche an die eigene Arbeitsleistung einschränken. Um ein relatives *Gleichgewicht der Lebenssphären* herzustellen, werden die betrieblichen Rahmenbedingungen zur individuellen Arbeitszeitgestaltung genutzt. Dies gilt nicht nur für weibliche, sondern auch für jüngere männliche Fachkräfte. Letztere wählen zwar nicht im selben Maße wie ihre Kolleginnen Teilzeitmodelle, reduzieren durchaus aber in relevanter Zahl ihre Arbeitszeit zugunsten der Familie.[5] Die Gründung ei-

keitsbereichen unterschiedlich, insgesamt aber bei den Fachkräften ausgewogener als bei den Führungskräften.

4 Die interviewten männlichen Führungskräfte arbeiten alle in Vollzeit, nach eigenen Angaben kommen sie auf 50, 60 und mehr Stunden wöchentliche Arbeitszeit. Von den weiblichen Führungskräften war die Hälfte der Befragten in vollzeitnaher Teilzeit (32-35 Wochenstunden) beschäftigt, um damit auf eine faktische Arbeitszeit von circa 40 Stunden wöchentlich zu kommen. Weibliche Führungskräfte lebten – mit einer Ausnahme – in Lebenspartnerschaften, in denen der Partner einer Vollzeittätigkeit nachgeht. Die befragten männlichen Führungskräfte hatten demgegenüber eine Partnerin, die entweder einer Teilzeittätigkeit nachgeht oder nicht erwerbstätig ist.

5 Nicht selten sind wir bei ihnen auf eine Arbeitszeitreduzierung von 15-25 Prozent gestoßen.

ner Familie und die daraus erwachsenen Betreuungsaufgaben veranlassten sie nicht selten zu einer persönlichen Neugewichtung ihrer Orientierungen, was schließlich zu der für männliche Beschäftigte – auch bei der Deutschen Bahn – noch immer untypischen Reduzierung der Arbeitszeit führte.

Ein Teil der Fachkräfte beschreibt die eigene Positionierung und Grenzziehung auch als das Ergebnis eines kollektiven – von den betrieblichen Interessenvertretungen (Betriebsräte, Gewerkschaft) gestützten – Lernprozesses, der zu einer kritischen Sichtweise auf die im Konzern propagierte Hochleistungskultur mit ihrer langen Arbeits- und vor allem Anwesenheitszeit geführt habe. Nach Einschätzung der Fachkräfte werden Anwesenheitszeit und Überstunden zu oft mit guter Leistung gleichgesetzt. Aus dieser Gleichsetzung sei eine spezifische Präsenzkultur entstanden, die dem persönlichen Anspruch an gute Arbeit zuwiderlaufe. Dieser – von (männlichen) Vorgesetzten gelebten und unternehmenskulturell erwarteten – Präsenzkultur scheinen sich Fachkräfte mit ihren Arbeitszeitmodellen aktiv widersetzen zu wollen. Das geht zum Teil auch zulasten ihrer Karriereambitionen, eine Erfahrung, die bisher eher Frauen vorbehalten war.

Auch wenn die aufgezeigten Dilemmata in der individuellen Lebensführung, die nicht selten in persönlichen Krisen münden, zumeist (noch) nicht zu offen ausgetragenen arbeitspolitischen Kämpfen führen, sondern eher »zu persönlichen Auseinandersetzungen mit den eigenen Arbeitsbedingungen und den eigenen Ansprüchen und Erwartungen hinsichtlich Arbeit und Leben« (Kratzer u.a. 2015: 72) und die Lösungen, die die Betroffenen suchen, »häufig individueller Art sind: Arbeitszeitreduzierung, Wechsel der Tätigkeit oder Verzicht auf Karriere« (ebd.), so sind sie doch auch deutliche Indikatoren dafür, dass die Intensität alltäglicher, nur teilweise bewusst reflektierter Arbeitskonflikte zunimmt (Heiden/Jürgens 2013). Das könnte ein Hebel dafür sein, dass Reproduktionskonflikte, die sich in den beschriebenen Dilemmata nachdrücklich geltend machen, auch zunehmend nach Lösungen drängen und auf die Agenda von Arbeits- und Unternehmenspolitik durchschlagen. Reproduktionsinteressen könnten auf diese Weise in politische Prozesse überführt werden (Heiden 2014). Von den hochqualifizierten Fachkräften scheint zunehmend ein entsprechender Druck auszugehen. Inwieweit auch Führungskräfte, die das Dilemma mitunter durchaus selbst reflektieren (vgl. Nickel 2021: 145ff.), zu verbündeten Strukturgeber:innen in diesem Prozess werden, ist angesichts der Befunde ungewiss. Dass bei dieser Frage nicht zuletzt das Geschlechterverhältnis des betrieblichen Führungspersonals von Belang ist, zeigen nicht nur die Ergebnisse der hier referierten Studie.

Fazit: Revitalisierung betrieblicher Arbeits- und Geschlechterpolitik

Der Ausbau öffentlicher Kontrolle über wirtschaftliche Macht und unternehmerische Herrschaft ist eine Grundvoraussetzung für Demokratisierungserfolge in der Arbeitswelt. Partizipative betriebliche Arbeitspolitik ›von unten‹ und wirtschaftsdemokratische zivilgesellschaftliche Interventionen müssen sich wechselseitig ergänzen und verbinden, um Erfolgschancen zu haben. Für diesen Prozess gilt es auch die hochqualifizierten ›Strukturgeber:innen‹ betrieblicher Sozialbeziehungen zu mobilisieren und zu gewinnen. Die lebensweltlich verankerten Reproduktionskonflikte und -interessen wie auch die gemeinsam geteilten Erfahrungen mit alltäglichen Zerreißproben bei der Bewältigung des Arbeits- und Familienalltags könnten im Sinne einer Kollektiverfahrung, die alle betrifft, Interessenallianzen vorantreiben. Kern der betrieblichen Gestaltung einer solidarischen Wirklichkeit muss eine reflexive, zeitgemäße Revitalisierung von Arbeits- und Geschlechterpolitik sein. Durch neue Kommunikationstechniken und informationelle Vernetzung erweitern sich auch in der betrieblich gebundenen Erwerbsarbeit – Beschäftigtengruppen übergreifend – die Spielräume der Entkopplung von Betriebsstätte, Arbeitsort und Arbeitszeit. Mobile Arbeit reicht von der Heim-, Tele- und Schichtarbeit über Arbeit auf Dienstreisen und das Homeoffice bis hin zur unmittelbaren Service-Arbeit am Wohn- oder Arbeitsort der Kund:in. Diese Auflösung der früheren Geschlossenheit betrieblicher Gesamtarbeit führt zu weiteren Entgrenzungen von Arbeitszeit. Das verstärkt auch den Zugriff von Unternehmen auf eine Rund-um-die-Uhr-Verfügbarkeit der Beschäftigten. Im Ergebnis kommt es verstärkt zu räumlichen und zeitlichen Kollisionen zwischen beruflichen und außerberuflichen Anforderungen und Interessen, persönliche Reproduktionskonflikte spitzen sich zu. Unter diesen Bedingungen ist die Durchsetzung der Gleichstellung der Geschlechter kein Selbstläufer. Geschlechtergerechtigkeit muss mehr denn je durch eine zielorientierte Geschlechterpolitik vorangetrieben werden. Neben einem entsprechenden Maßnahmenbündel – von der Personal- bis zur Lohnpolitik – geht es dabei vor allem auch um einen anhaltenden Diskurs- und Reflexionsprozess, der Kritik an der verfestigten, männlich dominierten Arbeits- und Führungskultur üben muss. Denn sie abstrahiert noch immer von den lebensweltlichen Reproduktionsinteressen der Menschen und wirkt daher exkludierend. Der kritische Diskurs über eine einseitig markt- und kapitalgesteuerte, traditionell männlich geprägte (betriebliche) Leistungskultur kann auch den Blick für generelle Ungleichheits- und Missachtungsverhältnisse schärfen und Per-

spektiven für deren Überwindung eröffnen. Die Sichtbarmachung und Anerkennung der vitalen, die Menschen in ihrer existenziellen Verletzlichkeit berührenden Reproduktionsbedürfnisse ist eine Grundvoraussetzung für eine geschlechtergerechte Demokratisierung der Arbeitswelt. Mit einer so verstandenen (betrieblichen) Arbeits- und Geschlechterpolitik geht es darum, strukturelle Grenzziehungen neu zu definieren, denn »›Grenzkämpfe‹ entstehen [...] an den Orten, wo die Produktion auf die Reproduktion trifft, die Wirtschaft das Gemeinwesen berührt und die menschliche Gesellschaft auf die nicht-menschliche Natur stößt« (Fraser/Jaeggi 2020: 229).

Literatur

Aulenbacher, Brigitte (2014): »Wider die Sorglosigkeit des Kapitalismus. Care und Care-Work aus Sicht feministischer Ökonomie- und Gesellschaftskritik«, in: B. Aulenbacher/B. Riegraf/S. Völker (Hg.), Feministische Kapitalismuskritik, Münster, S. 32-45.

Aulenbacher, Brigitte/Dammayr, Maria/Dörre, Klaus/Menz, Wolfgang/Riegraf, Birgit/Wolf, Harald (2017) (Hg.): Leistung und Gerechtigkeit. Das umstrittene Versprechen des Kapitalismus, Weinheim/Basel.

Becker-Schmidt, Regina (2014): »Gesellschaftliche Verfügung über Arbeit – gelebte Praxen: Anstöße aus der Frauenbewegung zur Erforschung des widersprüchlichen Arbeitsensembles von Frauen«, in: Barbara Rendtorff/Birgit Riegraf/Claudia Mahs (Hg.), 40 Jahre Feministische Debatten, Weinheim/Basel, S. 90-103.

Dörre, Klaus (2019): »Risiko Kapitalismus. Landnahme, Zangenkrise, Nachhaltigkeitsrevolution«, in: Klaus Dörre/Hartmut Rosa/Karina Becker/Sophie Bose/Benjamin Seyd (Hg.), Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften. Sonderband des Berliner Journals für Soziologie, Wiesbaden, S. 3-34.

Fraser, Nancy (2017): »Who Cares? Die Ausbeutung der Sorgearbeit und die Krise«, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 62/4 und 5, S. 105-114 und S. 91-100.

Fraser, Nancy/Jaeggi, Rahel (2020): Kapitalismus. Ein Gespräch über kritische Theorie, Berlin.

Heiden, Martin (2014): Arbeitskonflikte. Verborgene Auseinandersetzungen um Arbeit, Überlastung und Prekarität, Berlin.

Heiden, Martin/Jürgens, Kerstin (2013): Kräftemessen. Betriebe und Beschäftigte im Reproduktionskonflikt, Berlin.

Hürtgen, Stefanie/Voswinkel, Steffen (2014): Nichtnormale Normalität? Anspruchslogiken aus der Arbeitnehmermitte, Berlin.

Jürgens, Kerstin (2012): »Arbeit und Reproduktion«, in: Klaus Dörre/Dieter Sauer/Volker Wittke (Hg.), Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankurt a.M., S. 273-288.

Jurczyk, Karin/Voß, Günter G./Weihrich, Margit (2016): »Alltägliche Lebensführung – theoretische und zeitdiagnostische Potenziale eines subjektorientierten Konzepts«, in: Erika Alleweldt/Anja Röcke/Jochen Steinbicker (Hg.), Lebensführung heute. Klasse, Bildung, Individualität, Weinheim/Basel, S. 53-87.

Kratzer, Nick/Menz, Wolfgang/Tullius, Knut/Wolf, Harald (2015): Legitimationsprobleme Hochqualifizierter in der Erwerbsarbeit. Gerechtigkeitsansprüche und Handlungsorientierungen in Arbeit und Betrieb, Berlin.

Lenz, Ilse (2013): »Gesellschaftskonflikt um die Geschlechterordnung im Übergang«, in: Erna Appelt/Brigitte Aulenbacher/Angelika Wetterer (Hg.), Gesellschaft. Feministische Diagnosen, Münster, S. 204-217.

Lott, Yvonne (2014): Working Time Flexibility and Autonomy: Facilitating Time Adequacy? A European Perspective. WSI Diskussionspapier Nr. 190, Düsseldorf.

Lutz, Helma (2007): Vom Weltmarkt in den Privathaushalt. Die neuen Dienstmädchen im Zeitalter der Globalisierung, Opladen/Framington.

Mayer-Ahuja, Nicole/Nachtwey, Oliver (2021) (Hg.): Verkannte Leistungsträger:innen. Berichte aus der Klassengesellschaft, Berlin.

Mückenberger, Ulrich (2015): Zeit für ein neues Normalarbeitsverhältnis! In: WSI Mitteilungen 2, 76.

Müller, Hans Peter (2016): »Wozu Lebensführung? Eine forschungsprogrammatische Skizze im Anschluss an Max Weber«, in: Erika Alleweldt/Anja Röcke/Jochen Steinbicker (Hg.), Lebensführung heute. Klasse, Bildung, Individualität, Weinheim/Basel, S. 23-52.

Nickel, Hildegard Maria (2020): »Grenzkämpfe um einen ganzheitlichen Lebensanspruch. Altes und Neues im betrieblichen Geschlechterverhältnis am Beispiel von Fach- und Führungskräften der Deutschen Bahn AG«, in: Gender. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, 12/2, S. 79-92.

Nickel, Hildegard Maria (2021): »›Gute Arbeit‹ oder ›gutes Leben‹? Dilemmata der Lebensführung von hochqualifizierten Fach- und Führungskräften«, in: Anja Röcke/Steven Sello (Hg.), Lebensführung, Lebenskunst, Lebens-

sinn. Im Spannungsfeld von Autonomie und Heteronomie, Weinheim/Basel, S. 137-182.

Nickel, Hildegard Maria/Hüning, Hasko/Frey, Michael/Lill, Max (2019): Partizipation und Reproduktion. Fach- und Führungskräfte als arbeits- und geschlechterpolitische Akteure der Deutschen Bahn AG. Working Paper Forschungsförderung Nr. 153, August 2019, Düsseldorf.

Nickel, Hildegard Maria/Hüning, Hasko/Frey, Michael/Lill, Max (2021): Reproduktion. Partizipation. Sozialbeziehungen. Fach- und Führungskräfte in der betrieblichen Transformation, Weinheim/Basel.

Streeck, Wolfgang (2017): »Die Wiederkehr der Verdrängten als Anfang vom Ende des neoliberalen Kapitalismus«, in: Heinrich Geiselberger (Hg.), Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, Berlin, S. 253-274.

Urban, Hans-Jürgen (2019): »Zwischen Verwilderung und Neukonfiguration. Arbeitsbeziehungen in der Transformation«, in: Klaus Dörre/Hartmut Rosa/Karina Becker/Sophie Bode/Benjamin Seyd (Hg.), Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften. Sonderband des Berliner Journals für Soziologie, Wiesbaden, S. 401-420.

»Menschlichkeit erweist sich in der Freundschaft, nicht in der Brüderlichkeit«. In einer Virengemeinschaft mit Sabine Hark

Sasha Marianna Salzmann

»Bildet Virengemeinschaften!«, forderte Sabine Hark in einem im April 2020 erschienenen Artikel in der Frankfurter Rundschau. Schon bald nach dem Ausbruch der Covid-19-Pandemie verfasste Sabine diesen Aufruf: Es gelte, die »gesellschaftliche Solidarität neu zu buchstabieren« und sich vor Augen zu führen, dass wir Teil einer sozialen Ordnung seien, eines Geflechts, und damit Anteil haben an den Ungleichheiten, die diese produziert. Der Text ist eine Veranschaulichung, dass man nicht nur mit den Mitmenschen kohabitiert, sondern auch mit dem uns bedrohenden Virus. Noch im selben Jahr entstand Sabines Buch *Gemeinschaft der Ungewählten*, das, wie Sabines gesamtes wissenschaftliches Werk, bedingt ist von der Frage, wie ein feministisches (Um-)Denken die Welt für alle erträglicher und lebenswerter machen könnte. Was heißt es, dass wir alle »Ungewählte« sind und also gleichberechtigt einen Platz auf diesem Planeten verdienen?

Ich lernte Sabine 2018 am mittlerweile geschlossenen Flughafen Tegel kennen. Wir folgten einer Einladung des ZDF nach Mainz, um über die Folgen der damals gerade mal ein Jahr jungen #metoo-Bewegung zu diskutieren. Im Studio angekommen, bot ich an, Sabines hellrosa Hemd zu bügeln, bevor die Live-Sendung losging (Sabine lehnte ab). Wie zu erwarten, gab es in der Diskussion nicht viel Dissens zwischen uns. Im Taxi zurück zum Flughafen erzählte mir Sabine von der Begegnung mit Audre Lorde und einem Erdbeben, während Lorde ihr Gedicht »Power« rezitierte.

> The difference between poetry and rhetoric
> is being
> ready to kill
> yourself
> instead of your children.
> [...]

Als anderthalb Jahre später die Covid-19-Pandemie ausbrach, sprachen wir schon länger über die politische Bedeutung von Freundschaft in einer neoliberal ausgehöhlten Gesellschaft wie der unseren. Sabine kam in diesen Gesprächen immer wieder auf den Begriff der *philia* bei Hannah Arendt zurück, und auch in *Gemeinschaft der Ungewählten* bezieht sich Sabine auf einen zentralen Gedanken bei Arendt: »Menschlichkeit erweist sich in der Freundschaft, nicht in der Brüderlichkeit.« Und fügt selbst hinzu: »Ver-Antwort-lichkeit. [...] Erinnerung daran, dass wir Unterstützung benötigen, um aufstehen und gehen zu können, dass wir einander antworten müssen, um gemeinsam zu überleben.«

Das ist weit mehr als Theorie. Sabine schrieb diese Sätze, als wir bereits mitten in der pandemischen Praxis steckten: Jeder andere Körper wurde plötzlich zur potentiellen Gefahr. Sabine und Sabines Partnerin, meine Frau und ich beschlossen, dass wir das sein wollten, wozu Sabine in dem FR-Artikel aufgerufen hatte: eine Virengemeinschaft. Dass wir füreinander Ver-Antwortung tragen wollten. Dass wir füreinander eine Antwort haben würden. Dass die Unversehrtheit des eigenen Körpers gleich viel bedeutet wie die Unversehrtheit der anderen.

Jetzt, wenn ich dies hier schreibe, ist die Pandemie bereits zwei Jahre alt, an vieles hat sich die (nationale und internationale) Gemeinschaft gewöhnt, und ihre Individuen schwanken zwischen nihilistischem Protest, Lethargie und der vagen Zuversicht, dass aus dieser beispiellosen Situation eine Lehre für eine bessere, und das heißt: gerechtere, Kohabitation gezogen werden könnte. Die Hoffnungsvollen feilen an Petitionen, gehen auf die Straße, haben Ideen, postulieren sie in Schriften und auf Podien: globale Krankenversicherung, bedingungsloses Grundeinkommen, baldiger Atomausstieg, das Ende der Männerherrschaft (Sabine Hark spricht von »Brüderhorden«). Es gibt genügend Ziele, die wir auf unserem Radar ausmachen können. Und von all diesen Zielen war und ist regelmäßig in unserer Virengemeinschaft die Rede. Dort hat die Verzweiflung über den Status quo genauso viel Platz wie das Sinnieren über das Mögliche. Das Träumen wie das konkrete Handeln. Wenn ich

etwas gelernt habe über Freundschaft in einer Zeit, in der jedes Treffen eine unangenehm existenzialistische Dimension hat, dann dass Ver-Antwortung füreinander auch bedeuten kann, eben nicht immer eine Antwort parat zu haben. Und nicht immer eine Antwort zu verlangen. Dass Freundschaft auch bedeutet, einander sein zu lassen, wer man ist. Ein Gespräch ohne Worte zu führen. Da zu sein, ohne kluge Thesen zu formulieren. Miteinander zu sitzen und die Trauer, die man über den Zustand der Welt empfindet, auszuhalten, ohne zu versuchen, sie mit Weltrettungsvorsätzen zu übertönen. Zu sagen: »Ich weiß es nicht.« Und dem nichts hinzuzufügen.

In Hannah Arendts vielzitierter Dankesrede anlässlich der Verleihung des Lessingpreises, auf die sich Sabine in *Gemeinschaft der Ungewählten* bezieht, leitet Arendt Menschlichkeit wie erwähnt von Freundschaft ab. Nicht in der Brüderlichkeit zeige sich das Menschsein, also im Parteiergreifen für die Verwandtschaft, das eigene Volk, das gleiche Geschlecht etc., sondern im Zusammenhalten mit jenen, mit denen man in permanenter Verhandlung ist. Das wahre Wesen von Freundschaft sei das Gespräch, und erst im Gespräch entstehe auch die Polis:

> »Denn menschlich ist die Welt nicht schon darum, weil sie von Menschen hergestellt ist, und sie wird auch nicht schon dadurch menschlich, dass in ihr die menschliche Stimme ertönt, sondern erst, wenn sie Gegenstand des Gesprächs geworden ist. Wie sehr wir von den Dingen der Welt betroffen sein mögen, wie tief sie uns anregen und erregen mögen, menschlich werden sie für uns erst, wenn wir sie mit unseresgleichen besprechen können.«

Bei Arendt, die die *philia* also für eines der Grunderfordernisse des gesunden Gemeinwesens hält, suche ich immer wieder auch nach Beschreibungen jener Momente, in denen man miteinander schweigt; gerade nicht im Gespräch, aber trotzdem in permanenter Verhandlung ist. Ist es nach Arendts Definition und letztlich nach dem Verständnis der Alten Griechen, auf die sie sich bezieht, Freundschaft, wenn man sprachlos nebeneinandersitzt und voneinander nicht Rat oder Einschätzung der Lage verlangt? Ist es nicht sogar viel mehr Freundschaft, wenn man miteinander nicht irgendwohin will – im intellektuellen Austausch, im politischen Bestreben?

Nach den letzten beiden Jahren permanenten Ausnahmezustands, in dem eine Naturkatastrophe (die Pandemie) viele weitere Katastrophen nach sich zog und zieht (Verarmung, wachsende Ungleichheit, auch zwischen den Geschlechtern, Spaltung der Gesellschaft), kristallisiert sich für mich immer mehr eine weitere fundamentale Eigenschaft von Freundschaft heraus: dass

man miteinander sein kann, ohne irgendwohin zu wollen, ohne Menschlichkeit erst dann zu erkennen, wenn man gedanklich zusammen- und weiterwächst. Dass man auch ein Mensch ist, wenn man nicht versteht oder keine Kraft aufbringen kann, gesellschaftliche Prozesse zu durchdringen. Hannah Arendt, so vermute ich, würde hier entgegnen, dass eben genau darin der Unterschied zwischen dem intimen Gespräch, in dem »individuelle Seelen über sich selbst sprechen«, und der gesellschaftskonstituierenden Freundschaft liege. Aber ich meine keine innere Emigration, kein Um-sich-selbst-Kreisen und Sich-selbst-Bespiegeln. Ich meine das Schweigen, das es auszuhalten gilt, wenn wir miteinander sitzen. Die Trauer, die genauso wichtig ist für eine Gesellschaft wie für das Individuum, das sie durchlebt und sie nicht begraben will unter Tonnen guter Ideen. Möglicherweise ist das Nichtsprechen Teil des Gesprächs. So wie in meiner Erfahrung als Romanautor die Phasen des Nichtschreibens am Ende genauso wichtig für das Buch sein werden wie die Stunden und Tage von Textproduktion, umgeben von Pinnwänden, die behängt sind mit Schnipseln glänzender Einfälle …

Meine ersten Jahre der Freundschaft mit Sabine Hark verbrachten wir gemeinsam auf der Straße, so fühlt es sich im Rückblick der Erinnerung zumindest an: Wir skandierten Losungen, wir standen vor der FDP-Zentrale in Berlin, als die Liberalen zusammen mit der AfD in Thüringen einen politischen Coup versuchten, und schrien »Schämt euch!«, wir waren auf dem Dyke March und malten uns Regenbogenflaggen ins Gesicht, wir waren auf Gedenkveranstaltungen für die Opfer von Hanau und klatschten und pfiffen. Und in den Zeiten der Lockdowns, der Phasen des permanenten Luftanhaltens und der dröhnenden Stille, lernte ich, dass Freundschaft auch bedeutet, miteinander die Zeit auszuhalten. Nicht umsonst nannte Sabine mir gegenüber *Gemeinschaft der Ungewählten* einmal »ein Lamento«. Schreiben kann auch Trauerarbeit sein, und Trauerarbeit kann den Boden für Neues bereiten. Trauer hat auch immer das Begreifen zur Prämisse. Und es begreift sich immer leichter in Gemeinschaft als allein.

Vermutlich produzieren jene, die am Brandenburger Tor den sofortigen Systemsturz (also die Abschaffung der Maßnahmen zur Bekämpfung der Pandemie) fordern, die versuchen, den Reichstag zu stürmen, die sich in Sozialen Medien die Hälse wundkreischen, die von blutigen Umwälzungen träumen, eben darum so viel Lärm. Die Stille, von der ich spreche, hat etwas mit Einsicht zu tun, und diese ist eben nur schwer auszuhalten. Erst in Freundschaft lässt sie sich ertragen, erst in Freundschaft ist sie bewältigbar. In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* beschreibt Hannah Arendt eindrücklich, war-

um Vereinsamung der perfekte Nährboden für diktatorische Gesinnung ist. Heute rüttelt der wildgewordene Mob, die Horde der Vereinsamten, die die Stille der Einsicht nicht erträgt, an den Säulen unserer demokratischen Gesellschaft in einer in der Nachkriegsordnung beispiellosen Vehemenz.

Es ist schwer anzuerkennen, dass wir alle gemeinsam gleichberechtigt einen Platz auf diesem Planeten verdienen, dass wir alle zusammengehören, die Schreihälse und diejenigen, die für die Welt, wie sie bis jetzt war, Schiwa sitzen. Aber vermutlich ist das eine der Aufgaben unserer Zeit. Auch diese ist so viel leichter anzugehen in Freundschaft.

Literatur

Arendt, Hannah (1951): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München.

Arendt, Hannah (1955): Menschen in finsteren Zeiten, München.

Hark, Sabine (2020): »Die Netzwerke des Lebens«, in: Frankfurter Rundschau, 03.04.2020, https://www.fr.de/wissen/netzwerke-lebens-13640296.html (letzter Zugriff 28.2.2022).

Hark Sabine (2021): Gemeinschaft der Ungewählten, Frankfurt a.M.

Lorde, Audre (2000): The Collected Poems, New York.

Nachdenken über Intersektionalität. Die Bedeutung von Klasse und Geschlecht im Kontext von anti-feministischen Kämpfen um Hegemonie

Birgit Sauer

Intersektionalität, als eine Analyseperspektive wie auch eine politische Strategie (Collins/Bilge 2020: 2), ist ein feministisch-emanzipatorisches Konzept, das die Pluralität von Geschlechtern ebenso anerkennt wie die Verknotung von unterschiedlichen Herrschaftsstrukturen, also die multidimensionale Positionierung von Menschen. Intersektionalität verfolgt das Ziel, Herrschaft in Geschlechterverhältnissen sichtbar zu machen und langfristig zu beseitigen – und zwar durch die stete Reflexion auf die Komplexität dieser Herrschaftsstrukturen und der Positionierung von Menschen in ihnen, also der herrschaftlichen Subjektivierung. Diese Analyseperspektive, die der US-amerikanische *Black Feminism* seit den 1970er Jahren vehement in der feministischen Debatte einfordert, wurde in der deutschsprachigen Diskussion seit den 2000er Jahren mit Euphorie, freilich auch mit Skepsis aufgenommen und theoretisch vielfach bearbeitet und reformuliert. Der Vorzug einer Strukturperspektive gegenüber einer Identitäts- oder Individualitätsperspektive, wie ihn prominent Gudrun-Axeli Knapp und Cornelia Klinger (2007) vertreten, wurde ebenso wie die Idee der Überkreuzung in Frage gestellt. Begriffe wie Interdependenz (Walgenbach 2007) oder Interferenz (Bath/Meißner/Trinkaus/Völker 2013), also Überlagerung, wollten die Annahme feststehender Kategorien oder Achsen von Ungleichheit und Diskriminierung subvertieren.

Zwei gesellschaftliche und politische Entwicklungen – die neoliberale Umgestaltung, also die Dominanz des Marktes über Staat und weitere soziale Bereiche, sowie das (globale) Erstarken rechter Parteien und Organisationen – setzten im deutschsprachigen Raum die ›alten‹ Diskussionen um das

Verhältnis von Geschlecht und Klasse beziehungsweise von Patriarchat und Kapitalismus (wieder) auf die wissenschaftliche Intersektionalitäts-Agenda (siehe beispielsweise Aulenbacher/Riegraf/Völker 2015; Pühl/Sauer 2018). Politisch stellt sich angesichts dieser historischen Konstellation die Frage nach feministischen (Bündnis-)Strategien gegen rechte Projekte und damit nach dem emanzipatorischen Kern von Intersektionalität fundamental neu.

Die Reflexion des kapitalistischen Zeitkerns multipler Herrschaftsstrukturen ist dafür zentral. Zum einen neigen gesellschaftstheoretisch orientierte Erklärungsmuster für den Aufstieg der autoritären Rechten dazu, die Klassendimension überzubewerten beziehungsweise ökonomische Entwicklungen zentral zu setzen. Die ökonomische Verunsicherungsthese allein ist jedoch für die Erklärung des Erfolgs rechtsautoritärer Parteien nicht haltbar, wie Jan-Werner Müller richtigerweise schreibt (Müller 2016), nicht zuletzt deshalb, weil sich die Wähler_innen- und Anhänger_innenschaft dieser Parteien nicht nur aus offensichtlich von sozialem Abstieg bedrohten gesellschaftlichen Gruppen rekrutiert. Zum anderen wurde die diskursive Verknüpfung von Diskriminierungs- und Exklusionsmechanismen, gleichsam eine »exkludierende Intersektionalität« (Roth/Sauer 2022), selbst zum Teil des rechten Kampfes um Hegemonie. Anders formuliert: Verschiebungen, Umdeutungen, Resignifikationen von Herrschaftsverhältnissen – auch und besonders durch die Ver- beziehungsweise Entknüpfung von Herrschaftsdimensionen, durch die Zuspitzung oder Leugnung von Zusammenhängen von Herrschaftsstrukturen – sind auffallende Elemente des rechten Hegemoniekampfes. Um mit Kimberlé Crenshaw zu sprechen: »Politische Intersektionalität« ist ein Modus rechter Debatten und Teil einer politischen Strategie der Autoritarisierung und Entdemokratisierung (Crenshaw 1991: 1250).

Der rechte Kampf um Hegemonie geht inzwischen weit über die Arena des rechten sogenannten Anti-Genderismus hinaus, denn um hegemonial zu werden, müssen rechte Narrative Eingang in andere Diskurssegmente finden (Hark/Villa 2015; Kuhar/Paternotte 2017). Die Diskussionen um eine Frontstellung von ›Identitätspolitik versus Klassenpolitik‹,[1] die Eingang ins deutschsprachige Feuilleton und mit der Debatte um ›Wissenschaftsfreiheit‹

---

1 Wie ahistorisch diese Frontstellung und die Rede von einer Ablösung der sozialen Frage durch kulturelle und Identitätsfragen sei, zeigt die Studie von E.P. Thompson (1966) über das »*making*«, die Herstellung der Arbeiterklasse.

freilich auch in die Akademia gefunden haben,[2] sind Ausweis für die Diffundierung rechter Tropen in eine größere Öffentlichkeit.

Im Kontext dieser rechtsautoritären politischen Herausforderungen, der rechten Organisierung von *common sense* und von Hegemonie braucht eine queer-feministisch emanzipatorische Politikstrategie eine analytische Neuformulierung von Intersektionalität beziehungsweise des Zusammenhangs von verschiedenen Herrschaftsstrukturen und eine auf dieses Verständnis aufbauende verbindende politische Praxis. Das Erstarken der autoritären Rechten ist meines Erachtens nur erklärbar, wenn transformierte hegemoniale Klassen- wie auch Geschlechterverhältnisse, wenn die Mobilisierung von Klasse *und* Geschlecht an der Schnittstelle zu Religion, Ethnizität, Nationalität sowie Sexualität, wenn also diese neuartigen intersektionalen Kräfteverhältnisse in die Analyse einbezogen werden.

Mein Text besteht aus folgenden Schritten: Ich werde zunächst die rechtsautoritäre maskulinistische Identitätspolitik, die auf einer anti-emanzipatorischen politischen Intersektionalitätspraxis basiert, am Beispiel deutscher und österreichischer Akteur_innen darstellen. Im Anschluss daran werde ich vornehmlich deutschsprachige Debatten um Intersektionalität – mit einem Fokus auf die Verknüpfung von Geschlecht und Klasse – skizzieren, um im dritten Schritt einen Vorschlag zur Konzeptualisierung einer Analyseperspektive und emanzipatorischen Strategie der relationalen und verknüpften Herrschaftsstrukturen darzulegen.

Rechte Verknotungen. Anti-emanzipatorische politische Intersektionalität

Ohne Zweifel zeitigte das neoliberale Projekt der vergangenen Jahrzehnte in den Ländern des globalen Nordens, auch in Europa, ambivalente Folgen – dazu zählt nicht zuletzt der globale Aufstieg der politischen Rechten (Brown 2019). Die Reorganisation des Verhältnisses von Staat und Markt führte nicht nur zur Reduktion sozialstaatlicher Rechte und Sicherungen, zum Machtverlust von Gewerkschaften, zu Verschlechterungen der Situation der Arbeitenden bei gleichzeitig steigendem Reichtum einer globalen Elite, sondern auch

2 So beklagt das Netzwerk Wissenschaftsfreiheit den Niedergang der akademischen Freiheit u.a. durch Gender Studies, https://www.netzwerk-wissenschaftsfreiheit.de/dokumentation/ (zuletzt abgerufen am 13.03.2022).

zur verstärkten Integration von Frauen in die Erwerbsarbeit, freilich unter ganz unterschiedlichen Bedingungen: Gut ausgebildeten Frauen gelang es, nicht zuletzt durch Gleichstellungsmaßnahmen, in der männlichen Erwerbswelt erfolgreich zu sein, während schlecht ausgebildete oder migrantische Frauen in unterbezahlten Segmenten des Arbeitsmarktes gleichsam ghettoisiert wurden. Der Neoliberalismus des neuen Jahrtausends hat den liberalen Feminismus mit seinen Forderungen nach Gleichstellung und Integration von Frauen in den Erwerbsarbeitsmarkt für bestimmte Gruppen von Frauen gewissermaßen umgesetzt und zugleich marginalisierte Gruppen von Frauen weiter an den Rand gedrängt (McRobbie 2020, Kapitel 1). Diese Konstellation wurde ebenso wie die steigende globale Migration von der autoritären Rechten politisiert und skandalisiert – nämlich als Gefahr für eine bestimmte Gruppe von Erwerbstätigen, die geschützt werden müsse. Klaus Dörre bezeichnet vor dem Hintergrund neoliberaler Marktentgrenzung die rechte Mobilisierung daher als »Bewegungen gegen die Zumutungen und Zwänge des Marktes« und gegen die Enttäuschung über wohlfahrtsstaatlichen Abbau und drohenden Wohlstandsverlust (Dörre 2016: 261).

Die rechte Rede vom »kleinen Mann auf der Straße« umreißt diese Gruppe der Gefährdeten: Diese marginalisierte Männlichkeit brauche Schutz auf einem national, aber auch auf einem männlich gedachten und konstruierten Arbeitsmarkt (Connell/Messerschmidt 2005). Die politische Rechte deutet ökonomische und soziale Transformationen als Krisen und spitzt die Diskussion zu ›Krisen‹ der Lebens- und Arbeitswelt, der Migration und Sicherheit sowie der Männlichkeit zu, um vor dem Hintergrund dieser Krisenszenarien Zustimmung zu ihrem undemokratischen Politikprojekt zu organisieren. Rechte Akteur_innen nutzen Diskussionen um Geschlecht – konkret anti-feministische Attacken gegen ›Gender‹ –, um ihr Hegemonieprojekt auf breitere Beine zu stellen und um einen, wenngleich ambivalenten, Konsens gegen Politiken von sozialer Gleichheit, gegen sozialdemokratische Wohlfahrtspolitiken, gegen Gleichstellung von Geschlechtern und LGBTIQ-Personen sowie gegen anti-rassistische Politiken zu schmieden. Einerseits eignet sich Geschlecht wegen der hartnäckigen und tiefsitzenden Vorstellung von natürlicher Binarität und Hierarchisierung besonders gut, um Unterschiedlichkeit und Ungleichheit zu versinnbildlichen und zu rechtfertigen. Andererseits wird mit ›Gender‹ ein Verschuldungsprinzip aufgerufen, nämlich ein schädliches Zuviel an Gleichstellungspolitik, die an der aktuellen Krise Schuld habe. Zu viel Gleichstellungspolitik, die Integration von Frauen in Erwerbsarbeit, Frauenförderung, aber auch die Diversifizierung von Geschlecht, der soge-

nannte »Gender-Wahn«[3] bedrohten die Grundfesten der europäischen Gesellschaften. Paradigmatisch hierfür steht die Publikation der (einstigen) Politikerin Barbara Rosenkranz (2008) von der Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ) mit dem Titel *MenschInnen: Gender Mainstreaming. Auf dem Weg zum geschlechtslosen Menschen*.

Die politischen Anti-Gender-Strategien der autoritären Rechten enthalten zudem diskursive Praktiken der »politischen Intersektionalität«. Mit diesem Konzept betont Crenshaw die Tatsache einer wechselseitigen »Aufhebung« oder Verdrängung der Kämpfe gegen Rassismus und Patriarchat durch politische Strategien, die intersektionale Verhältnisse ignorieren oder unterdrücken (Crenshaw 1991: 1253). Politische Intersektionalität der autoritären Rechten schlägt zwei miteinander verbundene Richtungen ein. Sie verknüpft Unterdrückungsstrukturen und spielt sie gegeneinander aus, ohne sie beseitigen zu wollen, sondern um sie zum einen zu verstärken beziehungsweise zuzuspitzen und zum anderen zu negieren und zu dethematisieren.

Die erste politische Intersektionalitätsstrategie hat das zur Folge, was Sara Farris (2017) als »Femonationalismus« bezeichnet: Beispielsweise werden muslimische bedeckte Frauen im rechten Diskurs als unfreie Opfer muslimischer Männer bezeichnet.[4] Insgesamt, so die autoritäre Rechte, sei damit die Geschlechtergleichstellung und die Gewaltfreiheit der Geschlechterbeziehungen in Deutschland und Österreich durch migrantische Männer bedroht – ein Argument, das rechte Akteur_innen am Beispiel der Gewalt gegen Frauen in der Kölner Silvesternacht 2015/16 immer wieder aufrufen (Dietze 2016). Diese Verknüpfung von Geschlecht, Religion und Migration will eine Bedrohung durch ›Andere‹, die ausgeschlossen werden sollen, heraufbeschwören. Sie kreiert Opfer und inszeniert Retter, vornehmlich rechte Akteur_innen. Darüber hinaus suggeriert die Externalisierung von patriarchalen (Gewalt-)Strukturen eine gleichstellungsorientierte Mehrheitsgesellschaft, die keiner weiteren gleichstellungspolitischen Maßnahmen

3 Der Ring Freiheitlicher Jugend kritisierte den vermeintlichen »Gender-Wahn«, nachdem Conchita Wurst den *Eurovision Song Contest* für Österreich gewonnen hatte, https://www.derstandard.at/story/2000002538989/rfj-stereotype-gegen-gender-wahn.

4 So beispielsweise die FPÖ-Parlamentarierin Ricarda Berger in einer Debatte des Österreichischen Parlaments, in: Republik Österreich: Stenographisches Protokoll. 49. Sitzung des Nationalrates der Republik Österreich. XXVI. Gesetzgebungsperiode. 21. November 2018, S. 89.

mehr bedarf. Gleichstellungspolitik kann vor diesem Hintergrund als Privilegierung von sowieso schon besonders gut ausgebildeten Frauen dargestellt werden.

Zweitens nimmt die rechte antagonistische Diskurskonstellation eine Verschiebung vor: Die Bedrohung durch neoliberale Transformationen von Arbeits- und Finanzmärkten, durch ökonomische Globalisierung und Finanzialisierung wird dethematisiert und umgedeutet als Bedrohung von Geschlecht, ja durch Geschlecht, durch Migration und eine als ›anders‹ markierte Religion. Die autoritäre Rechte greift vor allem männliche Enttäuschungen und Ohnmachtsgefühle auf, deutet sie in Hass auf Frauen und auf Gleichstellungspolitik, in Wut gegen ›Andere‹, vor allem gegen Migrant_innen um und zeichnet Männer als Opfer. Zugleich bieten rechte Akteur_innen neue – exklusive – Solidaritätsmuster an (Dörre 2016: 264) und propagieren einen »national-soziale[n] Protektionismus«, wollen also zum Beispiel sozialstaatliche Leistungen nur für die Mehrheitsbevölkerung zur Verfügung gestellt wissen (Janssen 2015: 7). Die FPÖ fasste das in dem Wahlkampfslogan »Fair.Sozial.Heimattreu« zusammen.

Die autoritäre Rechte beschwört eine ›Krise der Männlichkeit‹. Die gegenwärtige Situation sei durch einen Verlust von Männlichkeit charakterisiert, dem mit einer neuen heroischen Männlichkeit begegnet werden müsse, so Björn Höcke von der Alternative für Deutschland (AfD) im Jahr 2015: »Wir müssen unsere Männlichkeit wieder entdecken. Denn nur wenn wir unsere Männlichkeit wiederentdecken, werden wir mannhaft. Und nur wenn wir mannhaft werden, werden wir wehrhaft, und wir müssen wehrhaft werden, liebe Freunde!«[5]

Diese Männlichkeitskrise wird im rechten Narrativ durch Migration verschärft; diesem Narrativ zufolge bedrohen migrantische Männer nicht nur nationale Arbeitsmärkte und (männliche) Arbeitskräfte, sondern auch autochthone Geschlechterverhältnisse sowie die Sexualität der Männer der Mehrheitsgesellschaft.

In der diskursiven Geste der Ab- und Ausgrenzung, des *Othering* macht die autoritäre Rechte auch ein Angebot der Selbstaffirmierung marginalisierter Männlichkeit. Im neoliberalen Verunsicherungsdiskurs bieten rechte Geschlechter- oder besser: Anti-Gender-Anrufungen also Anknüpfungspunkte für eine Re-Etablierung alter Geschlechterkonstellationen und -hierarchi-

---

5 Björn Höcke auf dem Parteitag der Alternative für Deutschland im November 2015 in Erfurt, https://www.youtube.com/watch?v=1t2OAvWnTbo.

en. Die ›Wiedererringung‹ von Männlichkeit, die Höcke fordert und implizit verspricht, enthält die Festigung hierarchischer Zweigeschlechtlichkeit, männlicher Suprematie und Aggressivität, also eine Aufwertung maskulinistisch kodierter Eigenschaften: Höcke spricht von ›Wehrhaftigkeit‹, Werner Reichel (2015: 109) in Österreich von »Mut« und »Risiko«, Marc Jongen (2017), der AfD-Chefideologe, propagiert ein »Thymos-Training«, also die Betonung von Mut, Zorn und Aggressivität im Kontext von Migration.

In femonationalistischen Argumentationen können sich vermeintlich marginalisierte Männlichkeiten darüber hinaus als liberal, aufgeklärt und modern – in Abgrenzung von muslimischen Männern, die als rückständig-patriarchal präsentiert werden – entwerfen. Und schließlich taugt diese Argumentationsfigur auch dazu, marginalisierte Männlichkeiten im Gestus des Schutzes von Frauen der Mehrheitsgesellschaft vor migrantischen Männern zu erhöhen.

Zusammengefasst will ich festhalten, dass rechtsautoritäre maskulinistische Identitätspolitik auf einer anti-emanzipatorischen Verknüpfung der Herrschaftsstrukturen Geschlecht, Klasse, Religion, Ethnizität und Nationalität beruht, die nicht allein das Problem neuartiger patriarchaler und kapitalistischer Ausbeutung dethematisiert beziehungsweise negiert, sondern überhaupt Herrschaft als (demokratisch) nicht auflösbar präsentiert und autoritär verfestigen will. Im Folgenden möchte ich diskutieren, was diese Konstellation für eine kritisch-feministische Intersektionalitätsanalyse und emanzipatorische Perspektive heißt.

Intersektionalität. Debatten um Geschlecht und Klasse

Die Trias der US-amerikanischen Intersektionalitätsdebatte – ›*race*‹, *class*, *gender* – provozierte in der deutschsprachigen Diskussion im Kontext der neoliberalen Neuerfindung des Kapitalismus eine intensivierte Verhältnisbestimmung von Geschlecht und Klasse beziehungsweise von Patriarchat und Kapitalismus. Frigga Haug bezeichnet in feministisch-marxistischer Manier »Geschlechterverhältnisse als Produktionsverhältnisse«, um auf die Verknotung der Herrschaftsstrukturen Geschlecht und Klasse hinzuweisen (Haug 2001: 762). Sonja Buckel plädiert mit dem Konzept des »dirty capitalism« für eine Beibehaltung des Kapitalismuskonzepts als umfassenden Bestimmungskontexts von allerdings multiplen Herrschaftsverhältnissen (Buckel 2015: 32). Alex Demirović und Mario Candeias sehen ganz ähn-

lich den Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit als Grundwiderspruch (nicht als Hauptwiderspruch, wie Candeias betont), der allerdings ohne die Verwobenheit mit weiteren Widersprüchen weder theoretisierbar ist noch sich historisch so flexibel entwickeln hätte können (Demirović 2018; Candeias 2021: 10). Auch Brigitte Aulenbacher, Birgit Riegraf und Susanne Völker sind darum bemüht, der Intersektionalitätsdebatte eine deutlichere Klassendimension zu geben, vor allem aufgrund neoliberaler Konstellationen im »Finanzmarktkapitalismus«. »Feministische Kapitalismuskritiken« nehmen Gesellschaft nicht allein »vom Kapitalverhältnis ausgehend« in den Blick, sondern arbeiten heraus, »welche Herrschaftsverhältnisse ihm eingeschrieben sind« (Aulenbacher/Riegraf/Völker 2015: 149, 155).

Vor dem Hintergrund der Dethematisierung von kapitalistischen Verhältnissen im rechtsautoritären Diskurs und der Reproduktion neoliberaler autoritärer Konstellationen durch die politische Rechte scheint auch mir die Integration einer prononcierten Klassendimension in das Intersektionalitätskonzept unabdingbar. Allerdings stellt sich die Frage, ob es für eine feministische Perspektive geboten ist, den Geschlechterantagonismus als (heuristische) Zentralperspektive gegen eine einseitige Klassenfokussierung beizubehalten. Oder ist es nicht weiterführend, die Idee eines Grundwiderspruchs und damit auch die Frage nach Gruppen und Identitäten – Klasse, Geschlecht oder Ethnizität – aufzugeben?

Wenn wir die Verknotung von Herrschaftsstrukturen, Stuart Halls Rassismuskonzept folgend, als »Artikulation« begreifen, dann sind gesellschaftliche Widersprüche nicht direkt aufeinander reduzierbar, sondern müssen als eine »Verdichtung verschiedener Widersprüche« aufgefasst werden (Hall 1994: 114). Analog zu Stuart Halls Rassismuskonzept wäre dann Geschlecht »die Modalität, in der Klasse ›gelebt‹ wird, das Medium, in dem Klassenverhältnisse erfahren, die Form, in der sie angeeignet und ›durchkämpft‹ werden« – und umgekehrt (ebd.: 132). Das Konzept der Artikulation braucht keine ›Dominante‹, auch wenn Hall dies vorschlägt, sondern erlaubt es, die Gleichzeitigkeit oder besser: A-Temporalität der Strukturierungen von Herrschaft zu denken und jeweils historische Veränderungen für spezifische Herrschaftskonstellationen anzunehmen. Intersektionalität ist dann ein »Ensemble klar unterschiedener ökonomischer, politischer und ideologischer Praktiken, die konkret mit anderen Praktiken in einer Gesellschaftsformation artikuliert sind« (ebd.: 129). Ohne Zweifel bedeutete beispielsweise die Herausbildung kapitalistischer Produktionsverhältnisse und der bürgerlichen Gesellschaft seit dem 18. Jahrhundert eine fundamentale Veränderung patriarchaler und se-

xueller Verhältnisse wie auch die Etablierung neuartiger rassialisierter Widersprüche. Diese Herrschaftskonstellationen artikulieren sich seither in unterschiedlichen Zeiten in je verschiedenen Verknotungen.

Sorge als Herrschaftskritik und verbindende emanzipatorische Strategie

Halls Artikulationskonzept vermeidet darüber hinaus Vorstellungen von Gruppen oder Identitäten, die diskriminiert oder privilegiert werden oder die die Aufgabe eines Subjekts der Veränderung übernehmen (müssen). Damit ist die Chance gegeben, Antagonismen zu bearbeiten, ohne auf eine Gruppenidentität aufbauen zu müssen. Vielmehr kann das durch die Artikulation der Antagonismen Verschobene und unsichtbar Gemachte in den Blick genommen und die Herrschaftsförmigkeit der Artikulation sichtbar gemacht werden. Nicht nur in Bezug auf Geschlecht, auch in Bezug auf ›*race*‹, Klasse und gesellschaftliche Naturverhältnisse ist dies *Sorge*. Sorge will ich hier nicht nur als ›Sorgearbeit‹ verstanden wissen, sondern in einem weiteren Sinne als Relation von Menschen, als »Solidaritätsweise« (Sauer 2013: 126) – im Gegensatz zum modernen liberalen »Trennungsdispositiv« (Sauer 2001: 184) also als das Verbindende. Die Trennung dessen, was zusammengehört, so Regina Becker-Schmidt (1998), ist ein Modus, Sorge unsichtbar zu machen, weil Sorge gerade im Verbindenden, in der Beziehung existiert beziehungsweise benötigt wird. Sorge wird in allen und durch alle Antagonismen der Moderne langfristig und nachhaltig ignoriert beziehungsweise in der kapitalistischen Gesellschaft in vielfältiger Weise externalisiert – als Sorge um die Reproduktion und Regeneration der Arbeitskraft, als Sorge um kranke und alte Menschen, als Sorge für Umwelt und Natur, um jene Räume und Menschen, die (noch) nicht der Kapitalakkumulation unterworfen sind, als Sorge um jene, die mit der Verfestigung patriarcho-kapitalistischer bürgerlicher Verhältnisse als anders wahrgenommen werden – anders aufgrund ihres Aussehens oder wegen ihrer sexuellen Orientierung oder geschlechtlichen (Nicht-)Identität.

Der Kampf um Sorge, um eine öffentliche entlastende und verbindende Infrastruktur, ist eine Möglichkeit, die durch die Trennungen entstehenden Antagonismen aufzulösen, die Verbindungen sichtbar zu machen und die eingelassenen Herrschaftsstrukturen offenzulegen. Artikulation denkt Identität nicht statisch, sondern immer als relational und gemacht, als kurzfristig

und flexibel. Daran können emanzipatorische Kämpfe um mehr Sorge anknüpfen und sich verbinden – diese Artikulation von Sorgestrukturen bietet also eine Möglichkeit feministischer multipler Kooperationen in einem Projekt der Herrschaftskritik.

Literatur

Aulenbacher, Brigitte/Riegraf, Birgit/Völker, Susanne (2015): Feministische Kapitalismuskritik. Einstiege in bedeutende Forschungsfelder, Münster.

Bath, Corinna/Meißner, Hanna/Trinkaus, Stefan/Völker, Susanne (2013): Geschlechter Interferenzen. Wissensformen, Subjektivierungsweisen, Materialisierungen, Münster.

Becker-Schmidt, Regina (1998): »Trennung, Verknüpfung, Vermittlung: zum feministischen Umgang mit Dichotomien«, in: Gudrun-Axeli Knapp (Hg.), Kurskorrekturen. Feminismus zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne, Frankfurt a.M., S. 84-125.

Brown, Wendy (2019): In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West, New York.

Buckel, Sonja (2015): »Dirty Capitalism«, in: Dirk Martin/Susanne Martin/Jens Wissel (Hg.), Perspektiven und Konstellationen kritischer Theorie, Münster, S. 29-48.

Candeias, Mario (2021): »Crashkurs Klassenanalyse – eine Einleitung«, in: ders. (Hg.), KlassenTheorie. Vom Making und Remaking, Hamburg, S. 9-35.

Collins, Patricia Hill/Bilge, Sirma (2020): Intersectionality, Cambridge.

Connell, Raewyn/Messerschmidt, James W. (2005): »Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept«, in: Gender & Society 6, S. 829-859.

Crenshaw, Kimberlé (1991): »Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color«, in: Stanford Law Review 6, S. 1241-1299.

Demirović, Alex (2018): »Das Geschlechterverhältnis des Kapitalismus. Plädoyer für ein klassenpolitisches Verständnis des multiplen Herrschaftszusammenhangs«, in: Katharina Pühl/Birgit Sauer (Hg.), Kapitalismuskritische Gesellschaftsanalyse. Queer-feministische Positionen, Münster, S. 258-285.

Dietze, Gabriele (2016): »Ethnosexismus: Sex-Mob-Narrative um die Kölner Silvesternacht«, in: Movements. Journal for Critical Migration and Border

Regime Studies, 2/1, S. 177-185. https://movements-journal.org/issues/03.rassismus/10.dietze--ethnosexismus.html.

Dörre, Klaus (2016): »Die national-soziale Gefahr. Pegida, Neue Rechte und der Verteilungskonflikt – sechs Thesen«, in: Karl-Siegbert Rehberg/Franziska Kunz/Tino Schlinzig (Hg.), PEGIDA – Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und »Wende«-Enttäuschung?, Bielefeld, S. 259-274.

Farris, Sara (2017): In the Name of Women's Rights. The Rise of Femonationalism, Durham/London.

Hall, Stuart (1994): »›Rasse‹, Artikulation und Gesellschaften mit struktureller Dominante«, in: ders.: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften, Bd. 2, Hamburg, S. 89-136.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2015) (Hg.): Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld.

Haug, Frigga (2001): »Zur Theorie der Geschlechterverhältnisse«, in: Das Argument Nr. 243 (6/2001), S. 761-785.

Janssen, Thilo (2015): »Misstrauensvotum. Rechte EU-Gegner profitieren von der Krise der Politik«, in: Mario Candeias (Hg.), Rechtspopulismus in Europa. Linke Gegenstrategien, Berlin, S. 7-14.

Jongen, Marc (2017): Migration und Thymos-Training, Vortrag auf der Winterakademie des Instituts für Staatswissenschaft, https://www.youtube.com/watch?v=cg_KuESI7rY.

Klinger, Cornelia/Knapp, Gudrun-Axeli (2007): »Achsen der Ungleichheit – Achsen der Differenz. Verhältnisbestimmung von Klasse, Geschlecht, ›Rasse‹/Ethnizität«, in: Cornelia Klinger/Gudrun-Axeli Knapp/Birgit Sauer (Hg.), Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Identität, Frankfurt/New York, S. 19-41.

Kuhar, Roman/Paternotte, David (Hg.) (2017): Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality, London.

McRobbie, Angela (2020): Feminism and the Politics of Resilience. Essays on Gender, Media and the End of Welfare, Cambridge.

Müller, Jan-Werner (2016): Was ist Populismus? Ein Essay, Berlin.

Pühl, Katharina/Sauer, Birgit (Hg.) (2018): Kapitalismuskritische Gesellschaftsanalyse. Queer-feministische Positionen, Münster.

Reichel, Werner (2015): »Der Genderismus und seine Opfer«, in: Christian Günther/Werner Reichel (Hg.), Genderismus(s). Der Masterplan für die geschlechtslose Gesellschaft, Wien, S. 99-128.

Rosenkranz, Barbara (2008): MenschInnen: Gender Mainstreaming. Auf dem Weg zum geschlechtslosen Menschen, Graz.

Roth, Julia/Sauer, Birgit (2022): »Worldwide Anti-Gender Mobilization. Right-wing Contestations of Women's and Gender Rights«, in: Alexandra Scheele/Julia Roth/Heidemarie Winkel (Hg.), Global Contestations of Gender Rights, Bielefeld, S. 95-110.

Sauer, Birgit (2001): Die Asche des Souveräns. Staat und Demokratie in der Geschlechterdebatte, Frankfurt a.M.

Sauer, Birgit (2013): »›Putting patriarchy in its place‹. Zur Analysekompetenz der Regulationstheorie für Geschlechterverhältnisse«, in: Roland Atzmüller et al. (Hg.), Fit für die Krise? Perspektiven der Regulationstheorie, Münster, S. 111-131.

Thompson, E. P. (1966): The Making of the English Working Class, New York.

Walgenbach, Katharina (2007): »Gender als interdependente Kategorie«, in: Katharina Walgenbach et al. (Hg.), Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität, Opladen, S. 23-64.

Die Kluge Jüdin – oder: wie wurde aus Hannah Arendt Hannah Arendt? Ein Beitrag zur jüdischen Sozialgeschichte

Stefanie Schüler-Springorum

Politische Bewegungen brauchen ikonische Figuren, Leitsterne oder, wie man früher sagte: Helden – und bis vor kurzem brauchten sie auch eine »usable past«, eine gangbare imaginäre Brücke in die Vergangenheit, die es ihnen ermöglichte, sich selbst mit dem »Kraftstrom der Geschichte« zu verbinden.[1] Schon vor vielen Jahren hat Eric Hobsbawm dieses Phänomen als »erfundene Tradition« beschrieben und als deren Eigenart herausgearbeitet, »dass die Kontinuität mit der historischen Vergangenheit, auf die Bezug genommen wird, weithin künstlich ist« (Hobsbawm/Ranger 1992: 1f.). Dies gilt einmal mehr für die zweite Frauenbewegung beziehungsweise den Feminismus, der sich in seiner westdeutschen Variante seit den 1970er Jahren auf die Suche nach nicht kontaminierten Vorbildern in der eigenen, deutschen Geschichte machte und dabei recht schnell bei den »Salondamen« landete: Henriette Herz, Dorothea Schlegel und Rahel Varnhagen wurden als frühe Beispiele für selbstbestimmte weibliche Lebensentwürfe wiederentdeckt und entsprechend literarisch-historisch gefeiert (Lund 2012). Das in diesen Werken entworfene Bild der jüdischen Salonnièren, die sich aus den Fesseln arrangierter Ehen befreiten, ihre Liebe zu christlichen Männern auslebten und als emanzipierte Frauen auf einer kleinen egalitären Insel der Seligen geistreiche Gespräche mit Gleichgesinnten führten, ist schon vor längerer Zeit von Ulrike Weckel und Barbara Hahn als Projektion und Wunschdenken späterer Generationen entlarvt worden: Weder waren die Beziehungen wirklich egali-

1 Die Klimakrise stellt uns vor solch große Herausforderungen, dass ein Anknüpfen an die Vergangenheit sinnlos erscheint, und auch die Tatsache, dass die Heldin der Bewegung ein kleines dünnes Mädchen mit Asperger-Syndrom ist, mag ein Verweis auf eine neue Form von Mobilisierung angesichts einer neuen Form von Bedrohung sein.

tär – hierfür ist gerade Dorotheas anonym bleibende Arbeit für ihren Mann Friedrich Schlegel ein Beispiel – noch waren die Salons wirklich antisemitismusfreie Orte (Weckel 1996; Hahn 1997). Aber dies ist eine andere Geschichte, denn was mich hier interessiert, ist die Ambivalenz dieser Heldinnenverehrung, die zum einen, vielleicht unbewusst, antijüdische Komponenten der feministischen Patriarchatskritik aufnahm, zum anderen aber eine Traditionslinie begründete, in der die bewunderten, gebildeten, geistreichen und mutigen Frauen in der deutschen Geschichte vorwiegend Jüdinnen waren. Diese Traditionslinie führt über Fanny Lewald zu den zentralen Figuren der ersten, der bürgerlichen Frauenbewegung und dabei vor allem zu deren radikaleren und daher interessanteren Vertreterinnen wie Hedwig Dohm oder Anita Augspurg. Und letztlich lassen sich auch so unterschiedliche Persönlichkeiten wie Rosa Luxemburg oder Hannah Arendt hier einordnen, auch wenn beide alles andere als Frauenrechtlerinnen waren. Kurzum, das Bild der gebildeten Frau im 19., der Intellektuellen im 20. Jahrhundert ist zumindest in der deutschen Perspektive jüdisch konnotiert: die Kluge Jüdin als feministische Variante der Schönen Jüdin?

Dass diese Engführung eines komplexen historischen Phänomens nicht ohne Fallstricke ist, belegen breit rezipierte Werke von angesehenen Kollegen wie Götz Aly, in denen es von flinken, schlagfertigen, intelligenten (und meist jungen) jüdischen Frauen und Mädchen nur so wimmelt (Aly 2011). Spätestens wenn frau über solche, antisemitische Zerrbilder reproduzierende, philosemitische Fantasien stolpert, sollte sie sich fragen, ob es wirklich niemals dicke, faule, konservative und dumme Jüdinnen gegeben hat. Oder anders gesagt: Es scheint angebracht, die Kluge Jüdin zurückzuholen auf den Boden der jüdischen Sozialgeschichte.

Denn: es hat sie ja wirklich gegeben, die vielen jüdischen Pionierinnen in Kunst und Wissenschaft, in Sozialarbeit und Politik – und nicht zuletzt in der bürgerlichen Frauenbewegung, für die man einen Anteil von ca. einem Drittel Frauen jüdischer Herkunft errechnet hat (Fassmann 1996: 13). In der Forschung wird dieses Phänomen standardmäßig mit dem Begriff der »Überrepräsentation« von Jüdinnen in diesem oder jenem gesellschaftlichen Bereich gekennzeichnet. Dies ist aus meiner Sicht durchaus nicht unproblematisch, da auf diese Weise eine ethnisch-religiöse Spaltung der weiblichen Bevölkerung impliziert und perpetuiert und zugleich der dritte zentrale Faktor jedweder ernstzunehmenden historischen Analyse vernachlässigt wird: die Klasse. Die durch diese Etikettierung bewirkte Fokussierung auf »das Judentum« als Ursache für weibliche Avantgardepositionen führt direkt zum Klischee der

»besonderen Bildungsnähe« jüdischer Familien, das, wie alle Klischees, einen wahren Kern besitzt. Dieser jedoch ist erst einmal herauszuschälen aus einer historischen Gemengelage, die weitaus komplexer ist, als es die weiblichen Pionier-Biographien vermuten lassen.

Gehen wir also einmal zurück in jene Zeit, als die berühmten Salonnièren in Berlin den Missmut, ja die Ablehnung und Verachtung der jüdischen Gemeinschaft auf sich zogen – so sie deren ›modernen‹ Lebenswandel überhaupt zur Kenntnis nahm. Denn um 1800 lebte die große Mehrheit der deutschen Jüdinnen und Juden, circa 80 Prozent, in äußerst prekären materiellen Verhältnissen auf dem Land und in kleinen Städtchen. Das Leben spielte sich für beide Geschlechter im eng abgesteckten religiösen Rahmen ab, der wiederum eine feste hierarchische Rollenzuweisung aufwies: Während sich der Status des Mannes traditionell nach seiner Gelehrsamkeit bemaß, waren Frauen sowohl vom religiösen Lernen als auch von der Gemeinschaft in der Gemeinde prinzipiell ausgeschlossen. Der im Vergleich zum Christentum hohe Stellenwert der männlichen Bildung im Judentum führte also umgekehrt zunächst einmal zu einer völligen Nichtbeachtung der Mädchen (Eliav 2006). Daran hatte auch der Aufbruch der jüdischen Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunächst nichts geändert, hatte doch die erste Generation der *Maskilim*, der stürmischen jungen Modernisierer, die Situation der Mädchen und Frauen kaum im Blick gehabt und changierte stattdessen zwischen Desinteresse und männerbündlerischer Frauenverachtung (Feiner 2007). Die neue Form der *maskilischen* Öffentlichkeit, ihr in Vereinen und bei regelmäßigen Kaffeehaustreffen gelebter romantisierender Freundschaftskult, aber auch ganz konkret die Sprache ihrer Veröffentlichungen – das Hebräische – schloss Frauen explizit aus, ja mehr noch, die meisten *Maskilim* hätten – wenn sie sich denn dazu geäußert hätten – Frauen die Fähigkeit zum rationalen Denken und vernünftigen Diskutieren vermutlich glattweg abgesprochen. Schon der Stammvater der jüdischen Aufklärung, Moses Mendelssohn, hatte seine Verlobte Fromet Guggenheim wissen lassen: »Eine mässige Lectür kleidet dem Frauenzimmer, aber keine Gelehrsamkeit. Ein Mädchen, das sich die Augen rotgelesen, verdint ausgelacht zu werden.«[2] Vor diesem Hintergrund erscheint es kaum erstaunlich, dass weibliche Bildung und Entwicklung, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, nie zum bedeutenden Thema der jüdischen Aufklärung wurde und sich sämtliche Projekte,

2 Moses Mendelssohn an Fromet Guggenheim, 10.11.1761, zitiert nach: Feiner 2007: 249f.

allen voran die Schulen, immer auf den männlichen Teil der jüdischen Gemeinschaft bezogen. So war die Analphabetenrate unter jüdischen Männern und Frauen um 1800 zwar niedriger als in der Gesamtbevölkerung, aber zugleich sehr viel stärker geschlechtlich segregiert: Relativ gesehen waren mehr jüdische als christliche Frauen des Lesens und Schreibens unkundig (Kaplan 2003: 154).

Die Wirkmacht des so oft beschworenen ›traditionellen jüdischen Bildungsideals‹ traf also auf die deutlichen Grenzen der religiös festgeschriebenen Geschlechterhierarchie (man lese dazu aktuell Deborah Feldman![3]) – und es war paradoxerweise erst deren Umformung hin zur bürgerlichen Geschlechterideologie, durch die dieses ›Bildungsideal‹ schließlich (und auf Umwegen) auch Einfluss auf die Lebensgestaltung von jüdischen Mädchen und Frauen erlangen konnte. Denn in den Dekaden nach 1800 sollten die Partizipationswünsche, politischen Hoffnungen und religiösen Bedürfnisse der jüdischen Minderheit auf eine Gesamtgesellschaft stoßen, in der die gebildeten, staatstragenden Kreise gerade dabei waren, sich zu einem national gedachten Gemeinwesen zu stilisieren, dessen idealisierter Kern die bürgerliche Familie mit ihren ›naturgegebenen‹, polar gedachten Geschlechterrollen als primärer und vorbildlicher gesellschaftlicher Ordnungsraum bildete (Lässig 2004). Es ist kein Zufall, dass die Debatte um Geschlechterrollen um 1800 aufflammte und auch jüdische Denker in den folgenden Dekaden magisch anzog: Durch Aufklärung und deren jüdisches Pendant, die Haskala, durch die Französische Revolution und die Emanzipationsgesetzgebung, aber auch durch eine neue Nationalbewegung, die mit antijüdischer Hetze und Krawallen einherging, war die alte Ordnung, die christliche und die jüdische Lebenswelt gleichermaßen erschüttert. Für die bis dahin am Rande der Gesellschaft lebende Minderheit aber waren die Folgen ungleich dramatischer: Das gesamte Gefüge der Generationen- und Geschlechterbeziehungen schien ins Wanken geraten zu sein und die Rettung erblickten nun auch die »jüdischen Meisterdenker« (Lässig 2004) in der Idealisierung der wohlgeordneten, den Weg der Aufklärung besonnen beschreitenden jüdischen Familie. Indem sie diese als ideale bürgerliche Familie entwarfen, verknüpften sie Integrationsbestrebungen beziehungsweise -legitimierungen eng mit der Ausgestaltung der privaten Lebenswelt – und hier rückten nun die Frauen in den Fokus. In dem Maße, in dem die traditionelle – männliche – jüdische Religionspraxis in den Hintergrund trat

3 Feldman 2016.

und Religiosität zu einem individuellen, in der Familie zelebrierten Erlebnis wurde, oblag es nun den weiblichen Familienmitgliedern, diesen Raum zu gestalten, als sittliche Erfahrung an die nächste Generation weiterzugeben und damit nicht zuletzt jüdische Ansprüche auf gesellschaftliche Teilhabe zu untermauern.

Angesichts der vielfach traditionell lebenden Familien war man darauf bedacht, diese neue Rolle an Altbekanntes anknüpfen zu lassen, und so war die »Priesterin des Hauses«, die am Schabbat die Kerzen anzündet, nicht zufällig das immer wieder zitierte Lieblingsbild dieses Prozesses; schließlich war dies die einzige bedeutende religiöse Funktion, die Frauen auch im traditionellen Judentum immer schon zu erfüllen hatten (Baader 1998). Es ist daher sicher kein Zufall, dass sich genau dieses Bild bis ins 20. Jahrhundert in unzähligen Erinnerungen wiederfindet, in denen jüdische Frauen, aber auch Männer die Welt ihrer Großmütter als heile jüdische Vergangenheit beschwören (Gebhardt 2006). Denn insgesamt bedeutete die Familiarisierung der jüdischen Religion zwar einen beeindruckenden Bedeutungs- und Verantwortungszuwachs für die Ehefrau und Mutter, gleichzeitig aber wurde der Verzicht auf die religionsgesetzlich begründete Vorherrschaft des Mannes kompensiert durch seine bürgerliche Aufwertung als alleiniges, ökonomisch verantwortliches Familienoberhaupt. Indem die Familie ins Zentrum der gelebten jüdischen Frömmigkeit rückte und damit die Fortexistenz der Minderheit gewährleisten sollte, wurde die traditionelle Geschlechterhierarchie lediglich religiös neu verankert, aber nicht grundsätzlich verändert (Richarz 2006).

Was sich jedoch änderte, waren die Partizipations- und Bildungsmöglichkeiten jüdischer Frauen. Denn um diese vielgestaltige Aufgabe wirklich, inhaltlich wie gefühlsmäßig, ausfüllen zu können, mussten Frauen nicht nur in bestimmte Bereiche des religiösen Lebens ihrer Gemeinschaft einbezogen werden, sondern auch die entsprechende Ausbildung dafür erhalten: Fortan diskutierte man in den jüdischen Zeitschriften über Religionsunterricht und »Konfirmation« für Mädchen sowie die Einführung deutschsprachiger Predigten und Gebete, damit Frauen dem Gottesdienst überhaupt folgen konnten. Bildung für Mädchen im Judentum meinte also zunächst religiöse Bildung zur Vorbereitung auf ihre Rolle als künftige Mütter, die religiöses Wissen und Empfinden schließlich nur weitergeben konnten, wenn sie selbst davon durchdrungen waren. Als Pendant zu den zwanzig, dreißig Jahre älteren Knabenschulen wurden nun, ab 1800, in einigen deutschen Städten auch Reformschulen für Mädchen gegründet. Interessanterweise ließ ausgerechnet in Berlin die erste, von der Gemeinde getragene Mädchenschule bis 1835 auf

sich warten. Ziel all dieser Schulen war es, jüdischen Jungen und Mädchen der Unterschicht ein Mindestmaß an religiösem und weltlichem Wissen zu vermitteln, wodurch man hoffte, nach und nach auch die bürgerlichen Familien vom Konzept der jüdischen Bildung für beide Geschlechter überzeugen zu können. Denn eine zu ambitionierte Ausbildung der Mädchen, deren eigentliche Berufung ja Haus und Kinder sein sollte, war auch in den besseren jüdischen Kreisen von Anfang an keineswegs unumstritten (Baader 2006).

Es war letztlich die Einführung der allgemeinen Schulpflicht auch für jüdische Kinder Anfang des 19. Jahrhunderts in den verschiedenen deutschen Staaten, die bewirkte, dass viele Eltern ihre Töchter nun auf die allgemeinen Volksschulen schickten. Eine kleine, aber erfolgreiche Ausnahme bildete das minoritäre Schulwesen der neoorthodoxen Gemeinden, das seit Mitte des 19. Jahrhunderts konsequent großen Wert auf weibliche Bildung legte, anfangs sogar koedukativ arbeitete und so mehrere Generationen religiös und säkular gut ausgebildeter junger Frauen heranzog. Während in diesem spezifischen Fall der deutschen Neoorthodoxie die Möglichkeit der breiten Mädchenbildung also tatsächlich an die jüdische Religionszugehörigkeit geknüpft war, war es für die breite Masse der jüdischen Töchter um 1850 ihre Zugehörigkeit zur Mittelschicht, die ihnen Bildungsmöglichkeiten eröffnete. Denn mittlerweile war einem stattlichen Anteil der jüdischen Familien der Aufstieg ins Bürgertum gelungen, dies jedoch mehrheitlich in den kaufmännischen Berufen, denen allgemein – aus Sicht naserümpfender Akademiker – weiterhin eine gewisse Bildungsferne attestiert wurde (Kaplan 1991). Vor dem Hintergrund der zentralen Rolle, die Bildung als soziales Aufstiegsvehikel und bürgerliches Distinktionsmerkmal für das deutsche Judentum insgesamt besaß, und dem außerordentlichen Aufholbedarf jüdischer Frauen in diesem Bereich lässt sich folgende These formulieren: Vielleicht war es gerade diese prekäre Position am Rande des ›bürgerlichen Wertehimmels‹, die Herkunft aus eher dem Materiellen verpflichteten Kaufmanns- und Händlerfamilien, die dazu führte, dass die Töchter der jüdischen Mittelschicht sofort begannen, jede Ausweitung der Bildungsmöglichkeiten in auffallend stärkerem Maße zu nutzen als christliche Mädchen, aber auch als jüdische Jungen. Die Zahlen sind bekannt: Schon um die Jahrhundertwende gingen ein Fünftel der jüdischen, aber nur zwei Prozent der christlichen Mädchen auf eine höhere Mädchenschule. Erklärt sich dies noch aus der Klassenzugehörigkeit, so liefert der Geschlechtervergleich deutliche Belege für das spezifisch weiblich-jüdische Bildungsstreben. In Wien etwa machten jüdische Jungen an den Gymnasien circa 30 Prozent aller Schüler aus, jüdische Mädchen hingegen

stellten fast die Hälfte der Lyzeumsbesucherinnen (Schüler-Springorum 2014: 62). Ein bis zwei Generationen später wiederholt sich dieser Befund bei der akademischen Bildung. Bekanntlich wurden Frauen in Deutschland 1908 zum Studium zugelassen, und auch hier stürmten junge Jüdinnen vorneweg und überholten rasch die jüdischen Männer, was ihren relativen Anteil an den Gesamtstudierenden anging. Vor dem Ersten Weltkrieg waren über zehn Prozent der Studentinnen in Deutschland Jüdinnen, in Berlin machten sie sogar ein Viertel aus und in Österreich mehr als ein Drittel. Dementsprechend waren sie auch unter den ersten Frauen mit akademischen Abschlussgraden prominent vertreten (Freidenreich 2002).

Jüdische Mädchen können also mit Fug und Recht als Pionierinnen der Frauenbildung in Deutschland gelten. Allerdings sagen diese Zahlen weder etwas über den Inhalt noch über den Status ihrer Bildung aus. In beidem unterschieden sie sich nämlich weiterhin deutlich von den Jungen: So berichten nicht wenige dieser Pionierinnen in ihren Autobiographien davon, dass ihre Ausbildung im Grunde nicht ernst genommen wurde, sondern eher als vergnüglicher Luxus galt, von dem keine Lebensentscheidungen abhingen, da sie ja später doch heiraten würden. Ähnliche Unterschiede lassen sich am Beispiel des weiterhin stattfindenden gemeindlichen Religionsunterrichts zeigen, der den Jungen religiöses ›Wissen‹, den Mädchen aber in erster Linie religiöse ›Gefühle‹ vermitteln sollte.

Diese qualitativen Unterschiede und die ihnen weiterhin zugrunde liegenden bürgerlichen Geschlechterbilder wiederum teilten christliche wie jüdische Familien. Auch war der Prozess der Feminisierung und Privatisierung des Religiösen ein allgemeines Phänomen der Modernisierung im 19. Jahrhundert, nicht eines der jüdischen Minderheit allein. Die familiäre Bürgerreligion band beide Geschlechter in unterschiedlichen Rollen in dieses System ein; anders als bei den christlichen Konfessionen hing hier jedoch nicht mehr nur das Überleben der religiösen Gemeinschaft, sondern das der Gemeinschaft überhaupt von einer im jüdischen Sinne ›funktionalen‹ Familie ab. Dies wiederum vervielfachte den Druck auf ›beide‹ Geschlechter innerhalb der so mit Erwartungen, Wünschen und Anforderungen überfrachteten Familie als »individueller Aushandlungsort jüdischer Identität« (Volkov 1990).

Dieser hohe Konformitätsdruck innerhalb einer Minderheit, die sich ihrer bürgerlichen Reputation stets unsicher blieb und daher umso mehr auf die Einhaltung traditioneller geschlechtsspezifischer Rollenerwartungen drängte, findet sich auch in zahlreichen Biographien wieder, wenn zum Beispiel Schwestern schildern, wie streng die Eltern auf schulisches Versagen der Söh-

ne reagierten: »Wenn mein Bruder mal mit einer etwas schlechteren Note in Latein aus der Schule kam«, erinnerte sich beispielsweise die Wienerin Toni Stolper, »dann war das eine Familienkatastrophe. Flüsternd, mit Tränen in den Augen und Leidensmiene saßen wir am Tisch, als ob gerade jemand im Haus gestorben wäre« (Lieber: 2010, 223). Sie selbst habe viel mehr Freiheiten besessen, weil eine Berufstätigkeit für sie ohnehin nicht vorgesehen war.

Die soziale Position, die Klasse, das Geschlecht und die Religion hatten also jeweils durchaus ambivalente Auswirkungen auf die Bildungs- und Lebenschancen jüdischer Frauen. Oder, um endlich auch die Frage im Titel dieses Beitrages zu beantworten: Hannah Arendt war das Produkt schon der nächsten Generation, als Tochter einer gebildeten, pädagogisch engagierten wie politisch interessierten selbstbewussten jüdischen Mutter, die noch dazu in einer Stadt aufwuchs, die zu Recht als eine der liberalsten in Deutschland galt (Schüler-Springorum 2000). Und dennoch mag man darüber spekulieren, was aus der hochbegabten jungen Königsbergerin geworden wäre, hätte sie einen oder gar mehrere Brüder gehabt.

Eine kluge Frau wäre sie vermutlich so oder so geworden. Eine Jüdin war sie auch, dies war für sie so selbstverständlich wie ihre Geschlechtszugehörigkeit.[4] Als »Kluge Jüdin« sollten wir jedoch weder Hannah Arendt noch andere große Vorbilder essentialisieren.

Literatur

Aly, Götz (2011): Warum die Deutschen? Warum die Juden? Gleichheit, Neid und Rassenhass, Frankfurt a.M.

Arendt, Hannah (1989): Nach Auschwitz. Essays und Kommentare I, Berlin.

Baader, Benjamin M. (1998): »From the ›*Priestess of the* Home‹ to ›The Rabbi's Brilliant Daughter‹«, in: Leo Baeck Institute Year Book 43, S. 47-72.

Baader, Benjamin M. (2006): Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany, 1800-1870, Bloomington.

Dick, Jutta/Sassenberg, Martina (Hg.): Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert, Reinbek 1993.

Eliav, Mordechai (2001): Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation, Münster.

4 Hannah Arendt an Gershom Sholem, 20.7.1963, in: Hannah Arendt: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare I, Berlin 1989, S. 71-79, hier S. 72.

Faßmann, Irmgard (1996): Jüdinnen in der deutschen Frauenbewegung 1865-1919, Hildesheim.

Feiner, Shmuel (2007): Haskala – Jüdische Aufklärung. Geschichte einer kulturellen Revolution, Hildesheim.

Feldman, Deborah (2016): Unorthodox, Zürich.

Freidenreich, Harriet P. (2002): Female, Jewish and Educated: Jewish University Women in Central Europe, Bloomington.

Gebhardt, Miriam (2006): »Der Fall *Clara Geißmar*, oder von der Verführungskunst weiblicher Autobiographik«, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.), Deutsch-Jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen, S. 233-249.

Hahn, Barbara (1997): Der Mythos vom Salon. »›Rahels Dachstube‹ als historische Fiktion«, in: Hartwig Schultz (Hg.), Salons der Romantik. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zur Theorie und Geschichte der Salons, Berlin, S. 213-234.

Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (1992): The Invention of Tradition, Cambridge.

Kaplan, Marion A. (1991): The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family, and Identity in Imperial Germany, New York.

Kaplan, Marion A. (Hg.) (2003): Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945, München.

Lässig, Simone (2004): Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert, Göttingen.

Lieber, Julie (2010): »Crafting the Future of Judaism: Gender and Religious Education in Vienna 1867-1914«, in: Leo Baeck Institute Yearbook 55, S. 205-248.

Lund, Hannah Lotte (2012): Der Berliner »jüdische Salon« um 1800. Emanzipation in der Debatte, Berlin.

Richarz, Monika (2006): »Geschlechterhierarchie und Frauenarbeit seit der Vormoderne«, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.), Deutsch-Jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen, S. 87-104.

Schüler-Springorum, Stefanie (2000): »Hannah Arendt und Königsberg«, in: Michael Brocke/Margret Heitmann/Harald Lordick (Hg.), Geschichte und Kultur der Juden in Ost- und Westpreußen, Hildesheim, S. 511-529.

Schüler-Springorum, Stefanie (2014): Perspektiven Jüdischer Geschichte: Geschlecht und Differenz, Paderborn.

Volkov, Shulamit (1990): »Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich«, in: dies., Antisemitismus als kultureller Code, München, S. 131-145.
Weckel, Ulrike (1996): »Der Fieberfrost des Freiherrn. Zur Polemik gegen weibliche Gelehrsamkeit und ihren Folgen für die Geselligkeit der Geschlechter«, in: Elke Kleinau/Claudia Opitz (Hg.), Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung in Deutschland, Frankfurt a.M., S. 360-372.

Fear of a Gender-Fluid Planet? Rightwing Populism in the Contemporary US

Arlene Stein

In August 2021, the *New York Times* reported a new rise in »school culture wars« over the teaching of gender theory (Mervosh and Heyward 2021). Parents have objected to the use of picture books that feature transgender children. They contest individuals' right to claim new gender identities and to occupy public spaces, such as school bathrooms, on that basis. These campaigns represent a new wave of rightwing populist mobilization against sexual and gender liberalism in the United States, continuing the battles of the past in a somewhat new guise.

During the 1980s and 1990s, in the United States, rightwing populist campaigns organized by evangelical Protestant and (to a lesser extent) conservative Catholic organizations cast gays and lesbians, supporters of women's abortion rights, and proponents of sexual education as immoral individuals who challenge the »natural« dichotomy of the sexes and the authority of fathers. They charged that an underserving elite exerts an outsized influence upon the state and its institutions, manipulating it in order to carry out their liberal agenda. And they used affect and emotions such as anger, shame, and rage, to amplify their message and to gain adherents for their »culture war« against secular liberalism (Hunter 1991; Stein 2001).

In the new millennium, rightwing populist campaigns are more globalized, somewhat more secularized, and are now animated, in part, by the goal of overturning »gender ideology.« This frame emerged in Europe and Latin America as conservative Catholic activists sought to discredit gender studies programs and scholars of gender, whom they accused of being ideological, pseudo-religious, and propagating pseudo-science (Corredor 2019; Graff, Kapur, Walters 2019; Hark 2022). US anti-feminist activists have long argued that feminist and queer notions of gender threaten a presumed natural social order, promote homosexuality and induce gender confusion. Increasingly, they

draw upon themes from the rapidly globalizing anti-gender discourse, using both secular and faith-based arguments to assert that efforts to question the essential nature of gender and sexuality are unscientific and dangerous.

If in Europe university gender studies programs have emerged as a particular focus of attack, in the US the right is focused on the education of children and teenagers. Recent campaigns have sought to combat the growing influence of the transgender movement in middle and high schools. A 2015 survey of a thousand 13- to 20-year olds in the United States reported that 56 percent knew someone who used gender-neutral pronouns such as »ze,« and over 80 percent agreed that gender does not define a person as much as it used to (Stein 2020a; Stein 2020b). To those on the right, these numbers are alarming, and indicate that growing numbers of young people are unwitting victims of liberal indoctrination.

Animating contemporary battles against gender self-expression is the figure of the innocent, vulnerable child who symbolizes national purity, and at times racial purity too (Gill-Peterson 2021; Stern 2019). They do so by gesturing toward feminism, and at times even making common cause with some feminists, claiming to defend women and girls against a supposed transgender threat. Deploying essentialist understandings of gender and (often) race, they seek to uphold traditional hierarchies and undermine critical understandings of difference.

Saving Women and Children

The rhetoric of »saving children« has long been central to the religious right playbook in the United States, especially in campaigns against abortion rights, gay/lesbian rights, and against comprehensive sex education. What is new is that the guardians of the traditional family now proclaim to be protecting women and girls from becoming the unwitting, nonconsenting victims of gender/trans ideology. They assert that trans women threaten cis women by infringing on women's spaces, making them unsafe, erasing women's sex-based rights, taking opportunities away from women, and recruiting young cis girls into transness.

Christian conservatives have positioned themselves as saviors of »the family,« against state governments and local school boards which advocate the teaching of sex education, »secular humanism,« and evolution (Irvine 2002), and called for women's return to »traditional« roles as wives, homemakers,

and mothers. They see women as producers of the nation whose role is conceived largely in terms of maintaining traditional households, raising children, and supporting their breadwinner husbands, and have therefore defended versions of hegemonic masculinity which position men as protectors of the family.

More recently the fight has turned against the very notion of gender, which the right casts as »gender ideology.« Focusing on the plight of children, rightwing campaigners affirm essentialist understandings of sex, charging that feminist and queer notions threaten the natural social order, sexualize children, promote homosexuality, and induce gender confusion. Concerns about the supposed sexualization of children has been a feature of rightwing discourse at least since the 1970s and 80s. It was not until the 2010s, with the growing influence of the transgender movement, that the right began to focus on the problem of »gender confusion«, locating the penetration of »gender ideology« into schools as the culprit.

> »At younger ages than ever before, American children are being targeted by the left with sexual content and destructive gender ideology. . . biological differences between the sexes are integral to the personhood and health of all children. A child's best chance at a happy and healthy life is one free from sexual politics, one in which kids can be kids.«[1]

Thus warned a group calling itself the Promise to American Children, sponsored by the Heritage Foundation, a leading rightwing organization. They used secular arguments to assert that efforts to question the essential nature of gender and sexuality are unscientific and are threats to public health, targeting elementary and secondary school teachers, school administrators, and members of school boards. Continuing long-standing rightwing movements for »parental rights,« which seek to assert the authority of the patriarchal family, they charged that elite state actors are usurping the role of parents and interfering with their right to determine their childrens' futures.

By the new millennium, transgender Americans became more visible and more numerous. They had come to enjoy greater access than prior generations to language and concepts which made the idea of modifying their bodies more imaginable. Trans activists, drawing upon the work of feminists and

---

1 The Heritage Foundation, »Promise to America's Children Warns of Destructive Equality Act LGBT Agenda,« February 19, 2021, https://www.heritage.org/gender/commentary/promise-americas-children-warns-destructive-equality-act-lgbt-agenda

sexologists, located gender in the mind rather than in the body, defining it as an »inner essence of which each individual is the sole legitimate interpreter« (Brubaker 2016: 136). And they fought to enable people to adopt language, occupy spaces, and modify their bodies in ways that conformed to their gender identities (Stein 2018a). In many respects, activists' efforts proved remarkably successful. The Obama Administration enacted rules which allowed individuals to change the gender on passports, and in May 2016, directed all US school districts to allow transgender students to use bathrooms consistent with their gender identity, rather than the gender they were assigned at birth.[2]

The right fought back, first with »bathroom bills« to prevent trans people from using bathrooms which align with their gender identity. These state and local initiatives focused on the supposed threat posed by transfeminine people to cisgender women and girls, raising the specter of sexual assault (Westbrook and Schilt 2015).To guard against threats by boys and men »masquerading« as female, they sought to re-essentialize sex/gender by compelling those who are assigned the sex of male at birth to use men's bathrooms. Though most of these bills were eventually defeated at the polls, President Trump signed an executive order (a regulation that has the same authority as a law) rescinding federal protections for transgender students that had allowed them to use bathrooms corresponding with their gender identity, reversing Obama-era policies.

On the first day of his administration in January 2021 President Biden directed all federal agencies that enforce federal laws prohibiting sex discrimination to also prohibit discrimination based on sexual orientation and gender identity. He recognized that »transgender Black Americans face unconscionably high levels of workplace discrimination, homelessness, and violence, including fatal violence,« and sought to permit trans students to participate in school sports in ways that accord with their gender identities.[3] And then, within the first five months of 2021, in a backlash against the progressive policies of the late 1990s and early 2000s, conservatives pushed more than

2 Samantha Allen: How Obama Became the Trans-Rights President. *The Daily Beast.* May 13, 2016. http://www.thedailybeast.com/articles/2016/05/13/how-obama-became-the-trans-rights-president.html

3 https://www.whitehouse.gov/briefing-room/presidential-actions/2021/01/20/executive-order-preventing-and-combating-discrimination-on-basis-of-gender-identity-or-sexual-orientation/

250 anti-LGBTQ bills into state legislatures around the country, the majority of which targeted trans, non-binary, and gender-expansive youth.

Essentializing Gender and Race

Turning liberal discourse against itself, a female Congresswoman speaking on a panel against trans rights proclaimed: »We need to celebrate our differences rather than make us all the same.« In contrast, she declared, transgender activists deny the essential differences between men and women. But in fact it is the right that has sought to consolidate essentialized notions of binary gender, and to legislate against those who would make public facilities more accessible to those who embrace gender identities which are at odds with their assigned sex.

After fighting to defend men's sports and minimize the reach of Title IX of the Higher Education Act (which promises equal access to education, including team sports, for all students and protects them against discrimination on the basis of sex), Republican lawmakers suddenly became obsessed with »saving women's sports,« introducing over 100 bills in more than 30 states limiting trans children's access to sports teams. Women tended to be the visible spokespersons for such campaigns to ban trans women and girls from women's sports, on the grounds that »these policies destroy opportunities for female athletes and deprived children of privacy and safety.«[4] They argued that transgender athletes have an unfair advantage in girls' and women's sports, though they presented no convincing evidence to that effect (Swisher and Strangio 2021).

Critiques of »gender ideology« also fueled efforts to restrict gender-affirmative medical care for young people on the grounds that the very notion of transgender children is a dangerous myth constructed by those who would seek to »convert« masculine cisgender girls especially. Echoing early panics around homosexual »contagion,« some warned of an »epidemic« of »rapid onset gender dysphoria« that misled young women into thinking they were »really« men, causing them to mutilate their bodies, and become sterile. They claimed that transgender is a fad, a »craze« sweeping America's youth, raising

4 American Civil Liberties Union, »What President Biden's LGBTQ Executive Order Does and Doesn't Do,« January 21, 2021, https://www.aclu.org/news/lgbtq-rights/what-president-bidens-lgbtq-executive-order-does-and-doesnt-do/.

questions about whether individuals are capable of clearly articulating their desires and choices for body modification technologies such as puberty blockers and cross-gender hormones (Schrier 2020). It was a short jump from such assertions to the claim that gender affirmative health care, typically through pubertal suppression or affirming hormone therapy, is a form of child abuse, which is precisely what a Texasbill argued.

»Children should not be experimented on,« proclaimed a Republican congresswoman. »We believe in the wholeness of children's minds, their bodies, and their relationship with their parents.«[5] Such claims suggest that gender differences are inviolable, and that parents should always have ultimate authority over their children's lives and choices. It is a short jump from this view to the belief that racial hierarchies are also immutable, and that the US is fundamentally a white Christian nation.

Against Critical Forms of Knowledge

In Europe, struggles against the notion of gender have come to unite a spectrum of reactionary forces—authoritarian and ethno-nationalist (Hark 2022). In the United States, these battles bring white nationalists and religious conservatives together, enlisting white women into the role of guardians of the white Christian nation. Christian nationalism upholds patriarchy and heteronormativity, stands for white supremacy, and believes that there is divine sanction for authoritarian control and militarism. It contends that America »has been and should always be distinctively ›Christian‹ from top to bottom—in its self-identity, interpretations of its own history, sacred symbols, cherished values, and public policies« (Whitehead and Perry, 2020). While white men are the principal proponents of this ideology, large numbers of white women also embrace such ideas, imagining themselves as mother/protectors of the nation (Daniels 2021).

Globally, »femonationalists« often instrumentalize women's rights discourse for their own political advantage, such as by depicting Muslim women as victims who need to be »saved« from oppression while demonizing Muslim and non-Western immigrant men (Faris 2017). American social conservatives similarly claim to be concerned about children's privacy, safety, and security,

5 https://www.heritage.org/gender/event/virtual-event-the-promise-americas-children-protecting-kids-extreme-gender-ideology

and girls' and women's opportunities to compete in sports or to feel safe in school bathrooms, while working against racial and gender equality. Indeed, if 1990s campaigns against abortion rights, comprehensive sex education, and LGBT rights in the US skirted the issue of race, contemporary rightwing populists are more and more willing to make racist appeals explicit.

Many of the same organizations which are mobilizing against »gender ideology« are also working to ban the teaching of »critical race theory« (CRT), a body of scholarly literature which argues that white supremacy of the past lives on in the laws and societal rules of the present (Crenshaw 2019). »Elites are enforcing a set of manners and cultural limits,« said one spokesman for the campaign against CRT, and »they're seeking to reengineer the foundation of human psychology and social institutions through the new politics of race« (Wallace-Wells 2021). Again, as in all populist campaigns, elites are blamed for championing ideas which threaten »the people.«

The right charged that educational curricula that teach critical race and gender theoriessubvert the purity of innocent children, making them unwitting victims of liberal indoctrination. An anti-trans campaigner offered the following analogy between the teaching of Black studies and queer studies: »After 1964 federal courts ordered public schools to teach black history to remedy discrimination against African Americans. In like fashion, federal courts could also order schools to teach the sexual orientation and gender identity curricula.«[6] It seemed to matter little to them that critical race theories are mainly taught in higher education, and rarely ever taught in kindergarten through high school.

Those who oppose the circulation of critical forms of knowledge such as these are threatened by the possibility that individuals could use these ideas to live openly as feminists and LGBT people, or to struggle against white supremacy. Critical theories of race and gender show us that hierarchies of race and gender are not natural but are in fact human-made social arrangements. They tell us, writes feminist sociologist Sabine Hark (2022), that »things do not have to stay as they are.« Knowledge can set one free, unsettling norms and opening up new possibilities.

---

6 »Promise to America's Children,« https://www.heritage.org/gender/commentary/promise-americas-children-warns-destructive-equality-act-lgbt-agenda.

References

American Civil Liberties Union (2021): »What President Biden's LGBTQ Executive Order Does and Doesn't Do,« January 21, 2021, https://www.aclu.org/news/lgbtq-rights/what-president-bidens-lgbtq-executive-order-does-and-doesnt-do/

Brubaker, Rogers (2016): Trans: Gender and Race in an Age of Unsettled Identities, Princeton.

Cohen, Stanley (1972): Folk Devils and Moral Panics: The Creation of Mods and Rockers, Cambridge.

Conwright, Anthony (2021): »Forbidden Knowledge.« In: Mother Jones, August 11, 2021.

Corredor, Elizabeth S. (2019): »Unpacking ›Gender Ideology‹ and the Global Right's Antigender Countermovement.« In: SIGNS 44/3, pp. 613-638.

Crenshaw, Kimberlé Williams (2019): »Unmasking Colorblindness in the Law: Lessons from the Formation of Critical Race Theory.« In: Seeing Race Again: Countering Colorblindness across the Disciplines. Berkeley, pp. 52-84.

Faris, Sara (2017): In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism. Durham.

Gill-Peterson, Jules (2021): »The Anti-Trans Lobby's Real Agenda.« In: Jewish Currents, https://jewishcurrents.org/the-anti-trans-lobbys-real-agenda

Goldberg, Michelle (2021): »The Christian Right is in Decline and It's Taking America With It.« In: The New York Times, July 9, 2021. https://www.nytimes.com/2021/07/09/opinion/religious-right-america.html

Graff, Agnieszka/Kapur, Ratna/Walters, Suzanna Danuta (2019): »Introduction; Gender and the Rise of the Global Right.« In: SIGNS 44/3, pp. 541-560.

Hark, Sabine (2022): »Dispossession: Gender and the Construction of Us/Them Dichotomies.« In: Sarah Tobias and Arlene Stein, eds., Perils of Populism: Feminist Perspectives, New Brunswick.

Heritage Foundation (2021): »Promise to America's Children Warns of Destructive Equality Act LGBT Agenda,« February 19, 2021, https://www.heritage.org/gender/commentary/promise-americas-children-warns-destructive-equality-act-lgbt-agenda

HoSang, Daniel Martinez/Lowndes, Joseph E. (2019): Producers, Parasites, Patriots: Race and the New Right-Wing Politics of Precarity, Minneapolis.

Hunter, James Davison (1992): Culture Wars: The Struggle to Define America, New York.

Irvine, Janice (2002): Talk About Sex, Berkeley.

Mayer, Jane (2021): »The Big Money Behind the Big Lie.« In: The New Yorker, August 9, 2021.

Mervosh, Sarah/Heyward, Giulia (2021): »The School Culture Wars: ›You Have Brought Division to Us‹.« In: New York Times, August 18, 2021, https://www.nytimes.com/2021/08/18/us/schools-covid-critical-race-theory-masks-gender.html

Risman, Barbara (2018): Where the Millennials Will Take Us. New York.

Schrier, Abigail (2020): Irreversible Damage: The Transgender Craze Seducing Our Daughters, New York.

Stein, Arlene (2018a): Unbound: Transgender Men and the Remaking of Identity, New York.

Stein, Arlene (2018b): »The Well Intentioned Boomer's Guide to Gender Pronouns,« https://www.thedailybeast.com/the-well-intentioned-boomers-guide-to-gender-pronouns

Stein, Arlene (2001): The Stranger Next Door: The Story of a Small Community's Battle Over Sex, Faith, and Civil Rights, Boston.

Swisher, Kara/Strangio, Chase (2021): »Inside the Republican Anti-Transgender Machine.« In: The New York Times, May 13, 2021, https://www.nytimes.com/2021/05/13/opinion/sway-kara-swisher-chase-strangio.html?referringSource=articleShare

Wallace-Wells, Benjamin (2021): »How a Conservative Activist Invented a Conflict Over Critical Race Theory.« In: The New Yorker, June 18, 2021, https://www.newyorker.com/news/annals-of-inquiry/how-a-conservative-activist-invented-the-conflict-over-critical-race-theory

Westbrook, Laurel/Schilt, Kristen (2015): »Penis Panics: Biological Maleness, Social Masculinity, and the Matrix of Perceived Sexual Threat.« In: C. J. Pascoe and Tristan Bridges, eds., Exploring Masculinities: Identity, Inequality, Continuity, and Change, New York.

Whitehead, Andrew L./Perry, Samuel L. (2020): Taking America Back For God: Christian Nationalism in the US. New York: Oxford University Press.

Es war einmal … anders geworden

Ulrike Teubner

> »Es wird Ihre Neugier erregen. Manche Menschen werden es lächerlich finden. Es wird Ihnen Rätsel aufgeben.«
> *(Maclane 2020: 176)*

Eigentlich ist alles gesagt – wozu die Geschichte noch einmal erzählen?[1] Die letzten Apologeten der alten Ordnung sind längst verstorben und die wenigen Glorifizierungsversuche einiger Weniger aus den nachfolgenden Generationen sind unter allgemeinem Spott und Gelächter untergegangen.

Und so besteht schon lange ein Konsens darüber, was diese Gesellschaft als moderne und zivilisierte im Kern ausmacht. Sie besteht aus einer Vielzahl von Individuen, die durch Gemeinsamkeiten und Differenzen verbunden sind. Keine der Ähnlichkeiten oder der Unterscheidungen markiert oder rechtfertigt eine privilegierte Positionierung in einem der gesellschaftlichen Systeme.[2]

Wir befinden uns in einer zukünftigen Zeit und es ist nicht ganz leicht zu sagen, seit wann und wodurch ausgelöst dieser Status an Zivilisation erreicht wurde. Wollte ich die Entwicklung im Detail nachzeichnen, wäre ich auf Vermutungen und Thesen spekulativer Art angewiesen und alle Künste

---

1 Seit 2014 verfasse ich keine wissenschaftlichen Texte mehr. Ich habe die Form einer Science-Fiction-Erzählung mit allwissender Erzählerin gewählt, die aus der Zukunft berichtet. Dies erscheint mir am besten geeignet, die Vision einer besseren Zukunft als reale zu entfalten. Wie häufig in fiktiven Erzählungen sind dabei gewisse Inkonsistenzen unvermeidlich. So benutze ich zum Beispiel das generische Femininum, obgleich es ja kein Gender mehr gibt.

2 Obwohl dieser Text eigentlich keine Fußnoten bräuchte, möchte ich doch auf Weniges verweisen: Vor allem die Rezeption ethnologischer Studien zur Konstruktion von Geschlecht war sehr hilfreich, um deren Dimensionen zu verstehen (vgl. Badinter 1991: 232-234, vgl. Teubner/Wetterer 1999).

der Rekonstruktion und historischer Analogiebildung würden dennoch kein lückenloses Bild bieten können. Es fehlen zentrale Dokumente und Unterlagen aus den untergegangenen Archiven.

Und das wiederum hat fast ausschließlich mit dem Beginn der heutigen Gesellschaftsformation zu tun oder mit dem Untergang der alten Gesellschaft. Nun ist Untergang ein starker Begriff; erklärt sich allerdings aus dem Ausmaß der Zerstörung oder Selbstzerstörung der alten Gesellschaft.

In jenen Jahren gab es demnach einen kompletten Zusammenbruch der digitalen Wirtschaft, der damaligen dominanten Wirtschaftsform. Man muss sie sich als hochgradig technisch vernetzte Gesellschaft vorstellen, deren Grundlage der Stromverbrauch und der Algorithmus waren.

Es war zudem eine sich selbst mystifizierende Gesellschaft mit Glücksversprechen aller Art. Im Mittelpunkt stand das Konzept der Künstlichen Intelligenz als Quasi-Steuerungsmedium für alle Arten der Produktion und der Dienstleistungen im öffentlichen und privaten Bereich. Somit auch für die öffentliche Verwaltung, für das Gesundheitssystem, für Verkehr und Transport. Aber auch nahezu jeder Aspekt des Privatlebens war in eine automatisierte Vernetzung einbezogen. Die Menschen empfanden es als sinnvoll und fortschrittlich, die Heizungen in ihren Wohnungen, um nur ein Beispiel zu nennen, über ein Gerät zu steuern, das damals Smartphone genannt wurde. Überhaupt waren die Menschen damals die meiste Zeit im Internet unterwegs, über das sie ihre Kommunikation weitgehend gestalteten.

Man kann sich heute kaum noch vorstellen, dass hinter der digitalen Wirtschaft nur wenige private Unternehmen standen, über deren Infrastrukturen alle Prozesse des Digitalen liefen. Für sie war quantitatives Wachstum das A und O ihres Geschäftsmodells, Datenwachstum die Basis ihrer Gewinnmaximierung.

Vermutlich erkannten nur wenige Menschen das immense Gefährdungspotential der digitalen Gesellschaft. Genauer lässt sich vielleicht sagen, dass auch nur wenige Kritikerinnen zur Kenntnis genommen wurden, sie wurden vielmehr als ›Analoge‹ diskreditiert.

Eigentlich erstaunlich, denn die zentrale Herausforderung der damaligen Zeit bestand in der Umstellung aller Prozesse auf CO_2-freie Emissionen. Traditionelle Quellen der Stromerzeugung mussten oder sollten durch Grüne Verfahren ersetzt werden: auch das kein unbegrenztes Potential.

Vor diesem Hintergrund war der Stromverbrauch höchst irrational. Denn umweltschädlich und sozial mehr als schädlich war nicht nur die Produktion und Benutzung der Endgeräte wie Tablets und Smartphones, die gezielt nur

eine kurze Nutzungsdauer hatten. Die produzierten Daten wurden in gigantischen Infrastrukturen gespeichert und verarbeitet und generierten dabei – der Logik privater Dienstleistung folgend – immer neue digitale Angebote, die immer mehr Strom verbrauchten und auch zu immer neuen Formen der Manipulation und Überwachung der Nutzerinnen dienten.[3]

Schaut man sich die ›Qualität‹ dieser digitalen energiefressenden Inhalte an – Massen von Bildern bereits vielfach reproduzierter Naturschönheiten und Kulturgüter, unzählige Selfies sowie Katzenfotos und Filme, Bilder von Speisen und Getränken –, fragt man sich unwillkürlich, mit welcher Art von Sozialität man es hier zu tun hatte. Und dabei habe ich das Darknet noch nicht einmal erwähnt – Hort der Kriminellen aller Art, wo Trolle, Botnets und Spambots ihr Unwesen trieben, ohne dass die Politik in der Lage oder willens war, diese Bedrohungen ausreichend zu regulieren und zu sanktionieren. Aber das ist ein zu weites Feld, um hier darauf einzugehen.

Wahrscheinlich waren es mehrere Faktoren zugleich, die zu einem Stromausfall an mehreren zentralen Knoten in der Ökonomie des Internet der Dinge führten. Der Stromausfall führte nicht nur zu einem Kollaps der verschiedenen Systeme, sondern setzte auch jene Selbstzerstörungsmechanismen in Gang, die für den Fall eines Angriffs von außen programmiert worden waren.

Die Folgen waren verheerend. Sie betrafen alle gesellschaftlichen Systeme; die staatliche Verwaltung, die gesamte Wirtschaft mitsamt dem Bankensystem, den Konsum- und Lebensmittelbereich, das Verkehrssystem, das privat organisierte Leben – die von außen steuerbaren Smart Homes – und die gesamte medial gesteuerte Kommunikation privater und öffentlicher Art.

Es brach das totale Chaos aus, auch weil die wenigen Sicherheitsredundanzen der Gesellschaft versagten. Letztlich waren sämtliche Basisinstitutionen einer modernen Gesellschaft zusammengebrochen.

Die Zerstörung war komplett, kein Lebensbereich blieb verschont. Es handelte sich um den totalen, lebensbedrohenden Zusammenbruch der gesamten, global vernetzten Gesellschaften. Man weiß nicht, wie die Menschen die Katastrophe überlebten. Das hängt auch mit den vorausgegangenen Entwicklungen zusammen. Der Klimawandel war bereits für unzählige Tote und Fluchtbewegungen der Menschen in vielen Ländern verantwortlich, so dass kaum noch gesicherte statistische Aussagen möglich waren.

»Einen Anfang von allem können wir offenbar nicht denken« (Ortmann 2004: 235).

---

3 Eine aktuelle vorzügliche Darstellung findet sich bei Guillaume Pitron, Oktober 2021.

Für die Überlebenden war es nötig, neue Formen der Organisation und Selbsthilfe zu entwickeln. Dabei geriet die Subsistenzproduktion ins Zentrum aller Tätigkeiten. Die Menschen machten sich auf die Suche nach Essbarem und damit bebaubaren Böden, möglichst unbelasteten Wasserquellen und nur gering verseuchter Vegetation. Auch mussten sie sich um die wenigen Tiere kümmern, die jenseits der industriell-maschinell organisierten Landwirtschaft überlebt hatten.

Mit dem Ende der vernetzten Welt waren die Überlebenden plötzlich wieder auf direkte und persönliche Kommunikation, auf Absprachen und Kooperation und Austausch miteinander angewiesen; Fähigkeiten, die sie fast schon verlernt hatten. Es ist überraschend gut gelungen, so dass Spötterinnen vermuten, die gesamte Gesellschaft habe einen Grundkurs in Gesprächstherapie absolviert.

Die Desorientierung, die dem kompletten Zusammenbruch folgte, machte einen radikalen Neuanfang nötig, und damit entstanden eine Reihe von grundlegenden Freiheiten.[4] Die Überlebenden nutzten die Chancen zur Freiheit vor allem, um bisherige Status- und Machtpolitiken sowie Prozesse sozialer Ungleichsetzung über Bord zu werfen. Ihre neue Freiheit bestand darin, sich als Gleiche und dennoch Unterschiedene zu verstehen.

Niemand hat eine ausreichende Erklärung für die neu geschaffenen Formen des Zusammenlebens und Arbeitens. Manche sehen in ihnen die zwangsläufige Folge der notwendigen Selbstorganisation, andere weisen auf die Langzeitfolgen vorhergehender gesellschaftlicher Bewegungen hin, wie die Genderbewegungen, Klima-, Umwelt- und Naturschutzbewegungen, Antidiskriminierungsbewegungen et cetera, die schon sehr lange eine grundlegende Transformation von Arbeit, Leben und Wissenschaft angestrebt und entsprechende Zukunftsvisionen entworfen hatten. Eines scheint außer Zweifel zu stehen: dass der komplette Zusammenbruch des alten Systems einen Rückgriff auf dessen Funktionslogiken und Werte weitgehend unmöglich machte.

So viel kann ich immerhin aus heutiger Sicht klar beschreiben. Die neuen Formen der Kooperation verbinden das Recht auf individuelle Differenzen mit gemeinschaftlicher Einheit. Leitend ist für alle der Vorrang einer uni-

4 Ob das Potential zur Freiheit voraussetzungslos gegeben ist oder nicht, spielt in diesem Kontext keine Rolle (vgl. Beck 2007: 95ff.).

versalen und formalen Freiheit, die Gerechtigkeit jenseits von partikularen Werten und Zielen garantiert.[5]

Vielleicht passt das Bild einer Netz-Organisation am besten auf die neuen Arbeits- und Lebensformen, obwohl der Begriff wenig konzeptionelle Schärfe hat. Hier bildete sich ein riesiges Netz, in dem die Einzelnen zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Positionen einnehmen können. Offensichtlich ist das Netz nicht hierarchisch organisiert. Keiner der Knoten im Netz kann sich zu einer Machtposition entwickeln, denn dafür sind alle Ressourcen zu symmetrisch verteilt. Ökonomisches, soziales und kulturelles Kapital sind gleich verteilt. Das ist erstaunlich für eine Gesellschaft, die auch als Zwangsgemeinschaft aus einer Katastrophe heraus entstand und es dennoch geschafft hat, sich als Kooperationsgemeinschaft zu etablieren, welche zentrale Ziele und Werte teilt.

Herkömmliche Kategorien wie Geschlecht, sexuelle Orientierung, soziale, regionale und kulturelle Herkunft, Aussehen, Alter et cetera haben sowohl jede Bedeutung als Platzanweiser oder Marker sozialer Ungleichheit verloren, als auch jede Bedeutung als Distinktionssignal identitärer Konzepte. Stattdessen ist das Recht jedes Individuums auf Sicherheit, Nahrung, Wohnung, Kleidung, Bildung, Unterhaltung und Kommunikation et cetera verfassungsgemäß abgesichert. Boden, Wasser, Luft und Bodenschätze sind Gemeineigentum. Die Gleichausstattung mit materiellen und sozialen Ressourcen ist Voraussetzung und Ergebnis ihrer Kooperationsformen und bildet den Rahmen für die wechselseitige Anerkennung jenseits aller Differenzen.

Es gibt keine privilegierte Lebensform, stattdessen eine Vielfalt von Formen des Zusammenlebens nebeneinander, die auch das Recht des Einzelnen auf Soloexistenz einschließen. Mit dem Absinken der Kategorie Gender in die Bedeutungslosigkeit ist nicht nur jede binäre Ordnung verschwunden, sondern auch die geschlechtliche Körperlichkeit aus der Matrix der Dualität gelöst. Unterschiede in der Leiblichkeit des Menschen lassen sich – so der Konsens aller – nicht dichotom erfahren, sondern höchstens graduell. Aber jede denkbare, komplexere Klassifikation (etwa 87 Geschlechter) erscheint allen derart willkürlich, dass sie keine Verwendung gefunden hat.[6] Somit handelt es sich hier um eine ganz und gar von *gender* befreite Gesellschaft. Jede

---

5 Die Gleichverteilung von Ressourcen aller Art ist in meinen Augen eine Voraussetzung für eine formalisierbare Gerechtigkeit (vgl. Rawls 1994: 19f.).

6 Vgl. Teubner 1993. Ich habe damals die willkürliche Zahl von 87 Geschlechtern benutzt, um die Komplexität jenseits von Zweigeschlechtlichkeit zu thematisieren.

Person kann sich frei entfalten, kann entscheiden, wie sie lebt, arbeitet und wen oder wie viele sie liebt.

In ihrer gelebten Verfassung und in ihren Selbstkonzepten tritt die Gesellschaft für eine selbst gewählte ›Großzügigkeit von Identitäten‹ ein.[7] Alle scheinen zu wissen – so lässt sich ihr Handeln deuten –, dass ihre Zukunft von der Fähigkeit abhängt, sich über alle Unterschiede hinweg aufeinander zu beziehen und sinnstiftende Formen des Arbeitens und Lebens weiterzuentwickeln.

Somit gehe ich berechtigterweise davon aus, dass alle Versuchungen der symbolisch-sozialen Differenzierung, mit dem Ziel der Statusbildung, ausgestanden sind. In der Anfangszeit diente das Bonmot einer nahezu vergessenen Dichterin als Warnung gegenüber auch den letzten Verlockungen narzistischer Süchte: »Ich bin ich weil mein kleiner Hund mich kennt« (Stein 1988: 58).

Ende des Märchens!

Ein Vorschein dieses Märchens liegt für mich in folgendem Zitat von Sabine Hark:

> »Wohin wird es uns führen, wenn wir aufstehen und gehen, wenn wir eintreten für das ausnahmslose Recht aller, ein lebbares, von Zwang und Gewalt befreites Leben mit anderen führen zu können – dafür, gemeinsam atmen zu können?« (Hark 2021: 226)

Literatur

Badinter, Elisabeth (1991): Ich bin Du, München/Zürich.
Beck, Ulrich (2007): Weltrisikogesellschaft, Frankfurt a.M.
De Waal, Edmund (2021): »Wir erben Geschichten«, in: Süddeutsche Zeitung, 28.09.2021, S. 22.
Hark, Sabine (2021): Gemeinschaft der Ungewählten, Berlin.
MacLane, Mary (2020): Ich erwarte die Ankunft des Teufels, Stuttgart.
Ortmann, Günther (2004): Als Ob. Fiktionen und Organisationen, Wiesbaden.

7 Den Begriff entleihe ich bei De Waal (2021).

Pitron, Guillaume (2021): »Klimakiller Tiktok«, in: Le MONDE diplomatique, Oktober 2021, S. 1, S. 10f.

Rawls, John (1994): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M.

Stein, Gertrude (1988): Die geographische Geschichte von Amerika oder die Beziehung zwischen der menschlichen Natur und dem Geist des Menschen, Frankfurt a.M.

Teubner, Ulrike (1993): »Geschlecht und Wissenschaft – Geschlechterhierachie und/oder Geschlechterdifferenz«, in: Christiane Funken/Britta Schinzel (Hg.), Frauen in Mathematik und Informatik, Tagungsbericht Schloß Dagstuhl, 01.06.-04.06.1993, S. 82-87.

Teubner, Ulrike/Wetterer, Angelika (1999): »Gender-Paradoxien: Soziale Konstruktion transparent gemacht«, in: Judith Lorber (Hg.), Gender-Paradoxien, Opladen.

Abscheu vor dem Paradies

Christina Thürmer-Rohr

Ich gehe nicht davon aus, dass wir ›in der Krise‹ stecken. Wer es dennoch tut, meint: Die Lage ist zwar ernst, aber es wird wieder; durch eine Krise muss man durch. Nach jeder Talsohle geht's wieder aufwärts. Auf Regen folgt Sonne und auf Sonne folgt Regen, und schließlich: durch Nacht zum Licht. [1]

Das Wort Krise lenkt ab vom Zustand der Erde und der Menschen: vom atomaren Mord, der durch menschliches Tun und Erfinden möglich geworden ist. Wir befinden uns weder in der Krise noch bereits in der Hölle.

Diese Gegenwart ist kontinuierlich vorbereitet worden mit der Herrschaft von Männern über Frauen, Reichen über Arme, Freien über Abhängige, sogenannten Zivilisierten über sogenannte Nicht-Zivilisierte. Und in diesem 20. Jahrhundert gab es Vor- und Einübungen, die kaum eine menschliche Phantasie sich bis dahin auszudenken getraut hat. Der Ausrottungsfaktor hat sich vertausendfacht. Was wir jetzt erfahren, ist Folge einer Vorgeschichte, in der Menschen, Männer und Frauen, offensichtlich nicht in der Lage waren, die Verbrechen ihrer jeweiligen Gegenwart zu erfassen, und in der sie zwischen ›Gut‹ und ›Böse‹ so schlecht unterscheiden konnten.

Es ist nicht die Wiederkehr eines schon dagewesenen Zustands. Vielmehr machen die Fakten, die geschaffen worden sind, diese Zeit einmalig und erstmalig. Die patriarchale Sucht nach All-Macht ist aus dem Stadium der Vorbereitung und bloßen Hoffnung in das Stadium der Umsetzung getreten. Die vollkommene Vernichtungsmaschinerie ist auf der Erde anwesend, das Wissen über ihre Herstellung ist im menschlichen Gehirn gespeichert, ist sein

1 Dies ist eine überarbeitete und gekürzte Fassung des gleichnamigen Aufsatzes, der erstmalig vor fast 40 Jahren in der Dokumentation der 7. Sommeruniversität für Frauen erschienen ist (Thürmer-Rohr 1984). 1987 wurde er in dem Esseyband *Vagabundinnen* wieder abgedruckt (Thürmer-Rohr 1987), der 1999 als erweiterte Ausgabe neu aufgelegt wurde (Thürmer-Rohr 1999).

Besitz mit und ohne Abrüstung, mit und ohne Stationierung atomarer Waffen, mit und ohne Sicherheitsmaßnahmen. Gesiegt hat eine politische Logik, die Symptom einer moralischen Deformation ist, einer schweren Kopfkrankheit.

Kaum zuvor haben Menschen einen derart glasklaren Einblick in Resultate patriarchaler Herrschaft präsentiert bekommen. Alle haben die Möglichkeit, das volle Ausmaß der Ungeheuerlichkeiten, die auf der Erde vorgehen und vorgegangen sind, zu sehen. Niemand kann mehr sagen, er oder sie habe nichts gewusst. Dabei ist der Ton der Verkündigung dahin. Eigentlich ist alles schon gesagt. Die verbalen Münzen sind abgewertet, die Worte abgegriffen, nur Hüllen. Alle reden vom Frieden, aber niemand weiß, was Friede ist. Niemand hat einen nichtvergifteten Frieden, eine Erde ohne Waffen, ohne Krieg oder Kriegsdrohung jemals erfahren. Meine Generation wurde im Nationalsozialismus geboren, stammt ab von nationalsozialistisch denkenden oder handelnden Vätern oder auch Müttern, weiß vom millionenfachen Menschenschlachten in den Weltkriegen, von Vernichtungslagern, von Hiroshima, Nagasaki, von Kriegen der ›Dritten Welt‹ mit tatkräftiger Unterstützung durch die sogenannte erste Welt, bis hin zu den gegenwärtigen Abschreckungsverbrechen, die legal circa 60 Tonnen Sprengstoff TNT auf die Köpfe jedes einzelnen Menschen der Nato-Länder und derjenigen des Warschauer Paktes angehäuft haben. Auch wenn das alles bekannt ist und viele es nicht mehr hören wollen: Die Diskrepanz zwischen diesen Fakten und unseren Reaktionen ist unmäßig. Die Antworten bleiben meist konventionell, gefesselt und unverhältnismäßig anständig. Der Lage angemessen wäre ein Verhalten, das unsere gebahnten und disziplinierten Gewohnheiten sprengt.

Unter diesen Voraussetzungen stellt sich vieles in Frage, woran wir vorsichtig glaubten und lautstark appellierten. Das Bild vom Menschen, der zwar immer wieder auf Abwege kommt oder Umwege macht, sich aber letztlich doch vernünftig entscheiden kann, dieses Bild vom lernfähigen Wesen, das in der Lage ist, Konsequenzen aus Fehlern und selbstangestelltem Unsinn zu ziehen, wird zur Fratze oder zum Luxusexemplar der Phantasie. Das Vertrauen ist dahin.

Seit der aufgeklärten Verabschiedung eines vorgeschriebenen Gottesglaubens sollten Neugier und Erkenntnishunger sich bedingungslos der Wirklichkeit zuwenden. Hoffen auf Angstminderung, hoffen auf eine fortschreitende Lösung der Rätsel des Daseins, auf eine wirksame Steuerung der in ihrem Funktionieren unerkannten Gefährte des Lebens der Staaten und Gesellschaften, hin zum Besseren. Heute ist jeder neue Einblick in die Realitäten, jedes

weitere Durchschauen von Zusammenhängen, jede weitere Information, die wir aufnehmen, von der Befürchtung begleitet, weiteres Wissen könnte weiteres Verschlimmerungswissen sein.

Die monströse Bösartigkeit der Fakten unserer Zeit verleitet zur Flucht. Sie führt, den Vorbildern unserer Tradition folgend, viele in die Versuchung, mit urzeitlichen oder endzeitlichen Glücksvorstellungen zu sympathisieren. Dabei steuert die Dürftigkeit und Kurzfristigkeit real erfahrbaren Glücks auf frühere oder zukünftige Phantasieorte zu. Das Beängstigende und Mangelhafte der Gegenwarten schafft ein flehendes Bedürfnis nach Verwöhnung, nach Sonne und Milde, nach heilen Menschen, die die quälende Menschenverachtung lindern könnten. Himmelreich, Garten Eden, Ewiges Leben, Nirwana, Utopia, Walden, Walden Two, Sonnenstaat, Gottesstaat, Goldenes Zeitalter, Sozialinseln, Frauenland, Schlaraffenland, ein Leben, das den Tod nicht mehr vor sich, sondern schon hinter sich hat.

Das menschliche Elend ist immer die größte Hilfsmacht der Utopisten gewesen. Paradiesvorstellungen waren tröstlich, ihre Verordnung heilsam, ihr Klima beruhigend. Die Überwindung des hässlichen Menschen und die Beendigung der missratenen Verhältnisse – das geschieht in der Zukunft, auf die wir alle hoffen, oder das geschah in der Vergangenheit, in die wir zurück möchten – jedenfalls ganz woanders, später, wenn ich groß bin, später, wenn ich alt bin, später, wenn ich tot bin; früher, als ich klein war, früher, als es noch keinen Sündenfall gab, noch keine Klassengesellschaft, noch keine Männerherrschaft und noch keinen Overkill. Das Leben wird aus der Gegenwart heraustransportiert, sie erfüllt die Wünsche einfach nicht. Die abendländischen Zukunftsorientierungen haben eine Konstitution kreiert, für die die Hoffnung auf bessere Zeiten, auf ein besseres Leben oder Ende unentbehrlich ist. Erst die Hoffnung hält bei der Stange, beschwichtigt, lässt durchhalten, füllt Lücken, hilft die Unzumutbarkeiten irgendwie zu überbrücken, macht duldsam und den Blick unscharf und schließlich jederzeit zur Flucht aus der Gegenwart und zum Sprung ins Irrationale bereit.

Die hoffnungsreichen Paradiese sind aber gespenstische Projekte. Ihr Wunschleben ist nie Wirklichkeit geworden. Auch wenn in ihnen die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen abgeschafft ist, haben die im Nirgendwo angesiedelten Idealwelten keine anhaltende, keine auf die Realität überschäumende Kraft bewiesen. Die himmlischen oder auf irdische Geographien gerichteten Träume waren auf dieser Welt nicht unterzubringen. Die utopischen Konstruktionen blieben merkwürdig öde und flach.

Die Paradiese gerieten immer wieder zu statischen Idyllen, zu Orten von eigentümlicher Langeweile und Biederkeit, von dürrer Harmonie.

Zum Beispiel die Paradies-Bilder »The peaceable Kingdom«, in über 100 Varianten von dem amerikanischen Künstler Edward Hicks (1780-1849) gemalt: Wilde Tiere sitzen harmlos neben ihrer Beute, ein Löwe, ein Rind, ein Tiger, eine Ziege, ein Affe, ein Lamm, dazwischen menschliche Kleinkinder und kindliche Frauen. Allesamt starren sie bewegungslos, großäugig und sanft in die Gegend, in einen sauberen Garten Eden, in dem alle friedfertig wie an den Erdboden gefesselt erscheinen. Ein Paradies.

Solcher beschaulichen Unterwerfung ist ganz und gar nichts abzugewinnen, auch nichts dem unveränderlichen Augenblick in einer falsch verstandenen ›Natur‹. Frauen kennen das. Das ist kein Paradies. Das ist Stillstand, Stagnation, Erstarrung, ein unausstehlicher, erstickter Zustand. Da gibt es keine Lebensspuren von wirklichen Kreaturen, keinen Zusammenhang mit wirklichen Menschen, ihren Verrücktheiten, Lastern und dramatischen Träumen, ihren unberechenbaren Ausbrüchen und ihrem gelegentlichen Gelächter.

Es fällt offenbar schwer, sich Paradiese vorzustellen, in denen wir wirklich leben wollen. Wir können aus unseren diesseitigen Vorstellungswelten gar nicht herausspringen. Und weil alle Vorstellungsmöglichkeiten und Begrifflichkeiten, die wir zur Verfügung haben, auf diesseitigen Erfahrungen basieren, sind unsere Paradiese auch kein Blick ins Jenseits. Die phantasierten Paradiese bleiben Laboratorien. Die Menschen werden zu Automaten, Fiktionen, »keine ist wahr, keine geht über den Wirklichkeitsgrad einer Strohpuppe hinaus«. Eine Gesellschaft von Marionetten. Die Erfinder »sind ganz und gar nicht eingeweiht ins Dasein, in die Kunst, vor sich selbst zu erröten« (Cioran 1979: 96-97).

Wir sollten mehr an das Ende eines Tages als an das Ende der Welt denken. Wir sollten die Paradiese auf sich beruhen lassen. Es sind keine Zufluchtsstätten. Wir haben nur eine Welt, und das ist diese. Wir sollten versuchen, in dieser Zeit *hoffnungs-los gegenwärtig* zu leben.

Diese Zurückweisung des Prinzips Hoffnung stößt weithin auf Unverständnis. Sie verletzt nicht nur die Liebe zu Illusionen, sondern offenbar einen zentralen Lebensnerv, vor allem von Frauen. Der Abschied ist aber unumgänglich. Er betrifft zum Beispiel den ehrwürdigen Philosophen der Hoffnung, den großen Tröster und Aufmunterer, Ernst Bloch. Sein Werk gilt als Stärkungsmittel in schweren Zeiten, als Wegzehrung in der Wüste: Wir sollen das Hoffen lernen (Bloch/Reif 1982). Im Hoffen allein sei die Befreiung des Menschen zu finden. Mit »militantem Optimismus« geht der undogmatische

Marxist den Wegen der Hoffnung auf eine neue Gesellschaft nach in einer Zeit, die den Aufbruch spürt. Sein universalistisches Werk ist beflügelt vom »Noch-Nicht«, von der heraufkommenden Zukunft, vom weltschöpferischen Schwung, vom noch unerhellten utopischen Aufkommen der Welt: eine Philosophie der Hoffnung »an der Front des Weltprozesses« (Bloch 1959: 227ff.).

Für Ernst Bloch ist Columbus einer, der nach dem verlorenen Paradies suchte. Dabei unterschlägt er allerdings, dass diese Paradiessuche immer wieder zum Anfang von Eroberungs- und Unterwerfungszügen geworden ist. Die Paradiese abendländischer Männer – und ihrer später gern nachgeholten Frauen – waren zum Beispiel ihre großen und kleinen Kolonien. Bloch nennt sie nicht Stätten des Raubs, der Anmaßung, der Vergewaltigung und des Mordes, sondern geographische Utopien, irdische Paradiese, nachdem das himmlische Paradies sich als nicht auffindbar erwiesen hatte. Südseeinseln, Indien, Afrika, Gold und Edelsteine: Nach Bloch waren es Antizipationen eines glückhaften Endzustands. Titanengleich stürmt der Mensch Mann aus dem Elend seiner Gegenwart heraus, um das Mögliche, die vor ihm liegenden Dinge herauszubringen.

Zeitgenössisches Sturmbeispiel ist der millionenträchtige Prostitutionstourismus des weißen Mannes zu Thailänderinnen, oder der blühende Frauenhandel von Ländern der ›Dritten Welt‹ an die Bars und Bordelle westlicher Industrienationen, wobei westdeutsche Männer zu den Hauptabnehmern des Rohstoffes Frau gehören.

Ernst Bloch beschrieb die kleinen Wunschträume und alltäglichen Hoffnungsbilder häufig geschlechtsspezifisch. Dabei hielt er seine eigenen Zuschreibungen offenbar nicht für sexismusverdächtig, sondern für einen Ausdruck jugendlich-bürgerlicher Ausschweifungen und als solche für Varianten des Prinzips Hoffnung: Der Junge wünsche sich auf den Gipfel eines Baumes, das Mädchen unter den Schrank, der Junge laufe dem Dudelsackspieler nach, um in die Fremde zu gelangen, das Mädchen hoffe auf Einbrecher, die es mitnehmen; Jungen wünschen sich aufs Kriegsschiff mit elektrischen Kanonen, »Mädchen arbeiten an ihrem Vornamen herum wie an ihrer Frisur«, um sich »pikanter« für den Mann zu machen (Bloch 1959: 22ff.).

Die Beschreibungen sind durchsetzt von Metaphern aus der Kriegs- und Eroberungssprache: »Frontbewußtsein«, »an der Front des Weltprozesses«, »Hoffnung genau an der Front«, »Schlachtfelder«, »Sieg«, »Niederlage«, »Pulver zum Schuss bereitlegen«, auf dem Meer und Herr sein wollen, an allen Küsten der Erde allgegenwärtig sein, die »Erdkarte neu verteilen« wollen, den Platz an der Spitze anstreben, als »erster durchs Ziel« gehen; Instrumen-

talstimmen einer Sinfonie »schießen vorwärts«, mit dem Tod verbindet sich »Jagdtrieb«. Und der Aufgang der Sonne muss beschleunigt werden … (Beschleunigt und an Schönheit übertroffen wurde er allerdings durch die erste Explosion einer Atombombe, die heller als tausend Sonnen leuchtete und nach dem ästhetischen Geschmack vieler amerikanischer Augenzeugen das schönste Naturereignis übertraf.)

Eine solche Sprache ist verräterisch. Sie spiegelt exemplarisch eine Hoffnung, die mit phallokratischen Aufbruchsphantasien gespickt ist – die Selbstverständlichkeit des Zugriffs, Anmaßung, Ignoranz, Selbstüberschätzung abendländischer Akteure und ihr blindes Vertrauen in ihresgleichen: Hoffen und Haben, Hoffen und Stürmen, Hoffen und Besitzen, Hoffen und Beherrschen, Hoffen und Vereinnahmen, Hoffen und Zugreifen, Hoffen und Vorgreifen, Hoffen und Eingreifen, Hoffen und Angreifen.

Trotz dieser Offensichtlichkeiten meint Bloch: Die wertvollsten menschlichen Eigenschaften seien an die Fähigkeit zur Hoffnung geknüpft, sie sei auf jeden Fall revolutionär (Bloch 1977: 124). Diese Hoffnung hat uns aber nicht liebenswürdigen Paradiesen nähergebracht, sondern der Ausrottung und Selbstausrottung, den Gewalttaten der Erkenntnis und dem moralischen Kretinismus. Erfindungen gerieten zur Waffe. Die Intelligenz konzentrierte sich auf Strategien der Herrschaftssicherung und -erweiterung, auf Abschreckungssysteme, Feindforschung, Spionage und Geheimdienste, kriegerische Aufklärung, Propaganda, Volksverführung und -verdummung.

Das ist normales patriarchales Denken, das sich in jedem Fall auf sein Vorwärtsstreben und Vorwärtsfühlen etwas zugutehält, eine Normalität, die sich als mörderisch erwiesen hat. Offensichtlich wurde immer das Falsche gehofft.

Auch ›normale‹ Frauen sind zu Expertinnen der Hoffnung geworden, ein Expertentum mit traditionell weiblichen Inhalten. Versorgen, zusammenhalten, sparen, aufsparen, bescheiden, verteilen, zurückhalten, immer im richtigen Maß, damit alles in Gang und in Ordnung kommt und in Ordnung bleibt. Die Misere der eigenen Existenz soll das Maß des Erträglichen möglichst nicht überschreiten. Das ist zu regeln, unermüdlich das private Morgen und Übermorgen im Auge, die Träume vom besseren Leben. Und wenn es Konflikte gibt: Hoffen, dass sich alles wieder einrenkt, hoffen, dass die Situation zu retten ist, hoffen, dass alles so schlimm nicht wird. Das traditionelle Ordnungssystem von Frauen ist ihr Hoffnungssystem. Ihr Mitfühlen, Mitdenken, Vorausdenken, Begleiten, Beschränken, Rechnen, Aufrechnen, Lenken, Billigen, Missbilligen, Kontrollieren, Verurteilen, Vorurteilen ist darauf

gerichtet, aus dem kleinen Stückchen Welt der Familie, der Bezugsgruppe, der ›Beziehung‹ eine stabile, nicht störbare Einheit zu schmieden, aus der niemand ausbrechen darf – zukunftssicher hoffentlich –, eine pausenlose Ausrichtung der Antennen, eine permanente Anspannung auf das hin, was die ›Nächsten‹ sichtbar tun und vorhersehbar tun werden; vorwegnehmende, wechselnde Bündnisse, allzeit bereites Einspringen, um die vordergründige Harmonie vorläufig zu retten und das Hoffnungssystem nicht zu stören. Und alles auf dem Boden frauenmoralisch einwandfreier Schutzmechanismen, eines blauäugigen Vertrauens – oder auch eines versteckten Ekels, der wie das Vertrauen der Wirklichkeit ausweicht und sich das Anstößige vom Leib halten möchte.

Die Geschlechtergeschichte hat Frauen im Allgemeinen dafür qualifiziert, sich zuständig zu sehen für ein auf Hoffnungen basierendes Gleichgewicht, für einen allerdings selten giftfreien privaten Frieden. Die entsprechenden jahrhundertelangen Anstrengungen waren offenbar erfolgreich.

Aber dieses Hoffen ist gefährlich. Um unter Gewaltbedingungen den guten Ton und das Klima der guten Hoffnung zu wahren, sind gestörte Wahrnehmungen und heillos verzerrte Realitätsbilder unentbehrlich – ein Abschalten, das vor Abschieden schützt, und ein Wegsehen, das das Leiden an der Realität lindert wie eine Arznei.

Um das Hoffen dennoch zu retten, heißt es wie eine moralische Drohung: Wer auf die Hoffnung verzichtet, verzichtet auch aufs Handeln; »wenn man keine Hoffnung hat, ist kein Handeln möglich« (Bloch 1977: 124). Diese Behauptung geht davon aus, dass Motivation und Kraft zum Handeln aus der Vision eines gelungenen Finales kommen, dass wir Trost und Stimulation also aus dem Noch-Nicht beziehen könnten statt aus dem Jetzt, das uns alles Notwendige vor die Füße legt.

Aber warum sollten wir uns weiterhin von einem »Es-wird-noch-werden« stimulieren lassen? Warum dieses Festklammern an Hoffnungen, die die moralische Misere dieser Kultur nicht transzendieren, sondern weiter befestigen? Warum sollten diese Hoffnungen den Weg zur »Humanisierung« bereiten und ausgerechnet heute das Menschliche der Menschen ausmachen? Diese Welt berechtigt nicht dazu. Mit dem Auseinanderklaffen von Vorstellung und Wirklichkeit müsste etwas anderes anzufangen sein. Und auch falls es einen realen Grund zur Hoffnung gäbe: Er ginge uns sozusagen nichts an. Wir haben etwas anderes zu tun.

Wir brauchen keine Paradiese. Und wir brauchen keine Hoffnung, um zu wissen, was wir wollen und nicht wollen und was wir zu tun haben. Wir brau-

chen keine Jenseits-Vertröstung, auch keinen Lohn für unsere Geduld und unser bereitwilliges Vertrauen in ein gutes Ende.

Die Zeit der Veränderung ist die Gegenwart, in der die Wirklichkeit sich unserer Einwirkung noch nicht entzieht. Auf sie sollten wir uns konzentrieren, auf diese Strecke Zeit, auf die wir Einfluss nehmen können und in der die Dinge noch nicht unveränderbar in die Vergangenheit abgewandert sind: die Zeit, in der wir noch Möglichkeiten haben zu handeln. Ein Recht auf Hoffnung haben nicht wir, sondern haben die, denen alle Möglichkeiten geraubt wurden.

Unerträglich bleibt die Aussicht, dass wir unsere Möglichkeiten in der uns bleibenden Zeit verpassen, dass unser Handeln hinter unserer Empörung zurückbleibt. Es geht darum, ganz auf dieses Leben gerichtet zu sein, das Gegebene zu erfassen: um Auflehnung gegen die Verhältnisse ohne Täuschung und ohne Aufschub.

Wir haben auf nichts zu warten.

Literatur

Bloch, Ernst (1959): Das Prinzip Hoffnung. Band I, Frankfurt a.M.

Bloch, Ernst (1977): Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews. Frankfurt a.M.

Bloch, Karola/Reif, Adalbert (Hg.) (1982): Denken heißt Überschreiten. In memoriam Ernst Bloch. Frankfurt a.M.

Cioran, E.M. (1979): Geschichte und Utopie. Stuttgart.

Thürmer-Rohr, Christina (1984): »Abscheu vor dem Paradies«, in: Dokumentation der 7. Sommeruniversität für Frauen. Frauenpolitik zwischen Traum und Trauma, Berlin, S. 365-383.

Thürmer-Rohr, Christina (1987): »Abscheu vor dem Paradies«, in: dies., Vagabundinnen, Berlin, S. 21-37.

Thürmer-Rohr, Christina (1999): »Abscheu vor dem Paradies«, in: dies., Vagabundinnen (erweiterte Ausgabe), Frankfurt a.M., S. 26-44.

Auf den Spuren planetarischer Feminismen: Sorge- und Regenerationsarbeit im Angesicht ökologischer Katastrophen

Margarita Tsomou

Das letzte Mal, dass mich politische Zukunftsperspektiven begeistert haben, hing ich zwei Tage vor einer Zoom-Konferenz, in der sich transnationale feministische Stimmen austauschten: Vertreter*innen des indigenen »Feminismo Comunitario« aus Lateinamerika, ökofeministischer Initiativen aus Südafrika und des feministischen Munizipalismus aus Spanien berichteten über ihre Praktiken, in denen Feminismus als ein politisches Projekt verstanden wird, das über die Frage von Geschlechtergerechtigkeit hinausgeht. Diskutiert wurden Fragen der politischen Selbstkonstituierung und der populären Souveränität, des Eco-Commoning[1] und der ökologischen Organisierung von Infrastrukturen sozialer Reproduktion für transformative und reparative Gemeinschaften. Im Vergleich hierzu scheint mir unser westlich-liberaler Feminismus als unterkomplex.

Denn während wir in mühsamen intellektuellen Operationen versuchen, Intersektionalität zu denken, indem wir Diskriminierungsarten addieren und Gefahr laufen, uns mit Offerten eines ›gerechteren Neoliberalismus‹ abspeisen zu lassen, werden in Widerstandsbewegungen gegen Landraub, patriarchale Gewalt und Austerität die Krisen des kolonial-patriarchal-extraktivistischen Kapitalismus in der Praxis *gleichzeitig* adressiert: die Verschränkung von kolonialen Mechanismen und ihren Kontinuitäten mit

1 Eco-Commoning ist als Begriff zum Beispiel bei Papadopoulos/Bellacasa zu finden: ›Commoning‹, also das gemeinschaftliche, demokratische Herstellen und Teilen von ›Commons‹/›Gemeingütern‹, wird hier auf ökologische Sphären ausweitet. Dabei geht es um ›ökologische Co-Habitation‹ und einen Prozess von »co-emergence: the commoners and the commons, the land, the plants and animals, the concrete geology, and the local common rights construct each other […] (vgl. Bellacasa/Papadopoulos 2021).

der Krise planetarischer Systeme durch extraktivistische Ausbeutung und der Krise der sozialen Reproduktion durch die immerwährende kapitalistische Akkumulation. Hiernach werden koloniale Enteignung, patriarchale Gewalt sowie der unaufhaltsame Ökozid nicht als unglückliche Zufälle verstanden, die sich additiv zueinander verhalten, sondern als historisch einander kausal bedingende Mechanismen gesehen – des einen und immer noch währenden progressivistischen und produktivistischen Paradigmas unserer imperialen Lebensweise. Entsprechend adressieren indigene Feminist*innen wie zum Beispiel Adriana Guzmán oder Julieta Paredes aus Bolivien die epistemologische und planetarische Krise, in der wir uns heute befinden, und arbeiten auf den Paradigmenwechsel hin, der auch unsere Vorstellungen feministischer Emanzipation verändern muss: »Wir sind nicht die Töchter der Aufklärung«, so ihr *hook*. Wie auch bei dekolonialen Feminismen wird die Vorstellung des Humanen der Aufklärung kritisiert, das als männlich, weiß und heterosexuell imaginiert wird. Demgegenüber stehen die »Zu-Anderen-Gemachten« – Rassifizierte, Kolonisierte, Frauen, Sexualitätsdissident*innen und auch Naturkulturen[2] (Haraway, 2003) und nicht-menschliche Organismen, die im ›Zivilisationsprojekt‹ der Moderne objektifiziert und so für Ausbeutung und Dominanz verfügbar gemacht wurden. Lorena Cabnal aus Guatemala spricht diesbezüglich von epistemischer Gewalt und baut in kollektiv verwalteten Gemeinschaften an einer Kosmovision, in der feministische Kategorien wie die soziale Reproduktion von Körpern auf Fragen der ökologischen Regeneration planetarischer Kräfte bezogen werden, und zwar in einer Art zyklischer Dynamik von Interaktion (vgl. Cabnal 2010).

Mich faszinieren diese Stimmen, weil sie für mich den notwendigen epistemischen Bruch im Feminismus vollziehen, indem sie das Ökologische mit der für sie immanenten Frage von Gender verbinden und dabei neue Formen des Politischen entwerfen. Denn seitdem die Verschränkung von menschlicher und planetarischer Geschichte im »racial capitaloscene« (Vergès 2020) festgestellt wurde, so der postkoloniale Historiker Dipesh Chakrabarty, müsse sich jede Theorie des Politischen und des Sozialen, jede philosophische oder ökonomische Axiomatik in das planetarische Gefüge einbetten, die abhängige

2 Mit dem Begriff ›Naturkulturen‹ versucht Donna Harraway die binäre Opposition von ›Natur‹ und ›Kultur‹ zu transzendieren. Das ›Materielle‹ und das ›Semiotische‹, das Humane und Nicht-Humane oder vermeintlich Organische und symbolische Entitäten werden im Rahmen ihrer Überlegungen als relational verbunden und sich gegenseitig ko-produzierend verstanden. Vgl. Harraway 2003.

Verortung von Menschen im Lebensnetz neu denken und sich mit den Belangen des Planeten verbinden (vgl. Chakrabarty 2019: 1-31). Zu lange hat auch der Feminismus sich einem ›human exceptionalism‹ verschrieben. Doch sich dem modernistisch-progressivistischen Paradigma anzubiedern, um Machtpositionen in einem erodierenden Ökosystem zu erlangen, scheint heute anachronistisch. So möchte ich hier meine Suchbewegung – oder eher Obsession – teilen: Ausgehend von den Praktiken eines feministischen Eco-Commoning grabe ich den weitestgehend vergessenen Ökofeminismus der 1980er Jahre aus, verbinde diesen mit Positionen des Neuen Materialismus und versuche all das für einen möglichen Begriff ›planetarischer Feminismen‹ fruchtbar zu machen.

Das Planetarische verstehe ich zum einen mit Spivak als antikolonialen Begriff von Alterität, alternativ zum homogenisierenden Globalen – etwas, das radikal ›anders‹ und gleichzeitig wir selbst sind (vgl. Spivak 2012: 338ff.); und zum anderen, in Anlehnung an die ›Earth System Sciences‹, als dynamische Bedingtheit von Nicht-Menschen und Menschen samt ihrer sozialen und ökonomischen Organisierung. Dieses Erdsystem schafft die Bedingungen für seine Erhaltung beständig neu – in Formen, die mit den Prinzipien von interrelationalen Verbindungen, Verflechtungen oder Verschränkungen gedacht werden. Planetarisches Denken versteht den Planeten als Gefüge von Inter-Relationen, das sich in symbiotischen Relationen durch ein regeneratives Prinzip selbst erhält. Bei der Formulierung einer möglichen planetarischen feministischen Analyse wird diese Arbeit an der zyklischen Regeneration von Leben mit der Frage von sozialer Reproduktion zusammengedacht, in einem Versuch, den Politiken öko-gemeinschaftlicher Feminismen zu folgen und solche »ReProduktivität« (Bauhardt 2021) zu ent-naturalisieren und zu politisieren.

Ökofeminismus reloaded

Der Versuch der epistemischen Neuerfindung feministischer Kategorien in Bezug auf planetarische Verbindungen ist natürlich nicht neu: Die bisher noch wenig rezipierten Traditionen der ökofeministischen Bewegungen oder der Feministischen Politischen Ökologie verfolgten so eine methodische Spur, die bis zu den Feminismen des Posthumanismus oder des Neuen Materialismus reicht. Seit den 1980er Jahren argumentieren Ökofeminist*innen wie etwa Vandana Shiva, dass es kein Fortschritt der feministischen Sache ist, an

der toxischen Ökonomie des fossilen Kapitalismus beteiligt zu werden (vgl. Shiva/Mies 2014). Und das nicht nur, weil feminisierte Personen stärker von Klimakatastrophen betroffen sind oder weil sie an der Vorfront der Bewegungen gegen Landraub stehen. Sondern weil es eine Verknüpfung gibt zwischen sozialer Reproduktion und unserem gesellschaftlichen Naturverhältnis: einen strukturellen Zusammenhang zwischen der extraktivistischen Logik, mit der die sich regenerierende Produktivität von Naturkulturen seit Beginn des kolonialen Kapitalismus ausgebeutet wird, und der patriarchalen Logik, mit der weibliche Reproduktions- und Sorgearbeit angeeignet wird. Der Kern jeder ökofeministischen Argumentation ist, dass im kolonial-kapitalistischen Patriarchat Gender- und Naturverhältnisse vermittelt sind, zum Zweck der Ausbeutung von ›kostenfreien Ressourcen‹ reproduktiver und regenerativer Arbeit. Diese Analyse verbindet sich mit dekolonialer Kritik: Maria Mies spricht von der Unterwerfung von Frauen, Natur und Kolonien in den ›zivilisierten‹ Gesellschaften der »European Big Men« der Moderne (Mies 2015: 130). Weiße Feminismen versäumten es, zu beschreiben, wie feministische und antikoloniale Kämpfe an den Schnittstellen der Ökologie miteinander verwoben sind, so die australische Ökofeministin Val Plumwood – und zwar im Zuge der Unterwerfung von »indigenous people, people of colour, animals, and the natural world, as well as women, emotions and the body« (Gaard 2017: xxiv). Hier wird der Nexus einer strukturellen Verknüpfung von kolonialer Produktionsweise, Natur- und Geschlechterverhältnissen attestiert, die nur in ihrer Verkettung adressiert werden können.

Die Gewalt gegen rassifizierte und feminisierte Körper sowie ökologische Netze wird, wie einst die materialistische Feminist*in Claudia von Werlhof oder wie heute die lateinamerikanische Feministin Veronica Gago sagen würden, von einem Prozess »ursprünglicher Akkumulation« angetrieben. Ein Prozess, der für die immer notwendigen expansiven Frontbewegungen kapitalistischer Wertproduktion konstitutiv ist (vgl. Federici 2020) und die gewaltsame Aneignung von allem »Zu-Natur-Gemachten« zur Bedingung hat: Natur ist alles, was der Kapitalismus nicht bezahlen will, so Jason Moore in Anlehnung an Claudia von Werlhof – Indigene, Kolonisierte, Nicht-Männer und Nicht-Menschen wurden zu »billigen Naturen«, die der Kapitalismus für seine linear-wachsende Logik von Wert-Akkumulation, zu immer mehr unbezahlter Arbeit zwingt (vgl. Moore: 337ff.).

Aus dem Dilemma des Essentialismusvorwurfs, der den Ökofeminismus bis heute überschattet, führen mittlerweile eine Reihe von Weiterentwicklungen heraus: Die Feministische Politische Ökologie etwa operiert mit einem

Verständnis von Gender, das in einem kolonial-extraktivistischen und vergeschlechtlichen Naturverhältnis hergestellt worden ist, einem Naturverhältnis also, das sich quasi erst in dem Verhältnis des »Humanen als Mensch-Mann« zu den »naturalisierten Anderen« konstituiert: »NFPE (New Feminist Political Ecology) helps highlighting […] how gendered subjectivities, ideologies and identities are produced, contested, employed around the governance of livelihoods and environments« (Harcourt et al. 2015: 303). ›Frau*-Sein‹ kann hier als eine Relation im ökologisch-ökonomischen Gefüge verstanden werden. Durch die Linse des Neuen Materialismus oder der ›Queer Ecologies‹ wiederum werden die Grenzen des individuellen humanen Körpers in einem Netz von bio-techno-sozialen Beziehungen mit nicht-menschlichen Akteur*innen verwischt – ›Körper‹, ›Natur‹, das ›Humane‹ oder das ›Frauensubjekt‹ werden als biosozial, diskursiv und technologisch vermittelte Materialisierungen gedacht, die auf keinerlei Essenz verweisen, aber auf Prozesse des Werdens innerhalb der Relationen all dieser sich durchdringenden Kategorien (vgl. Alaimo/Heckmann 2008; Grosz 1994).

Aus meiner Sicht ist eine Auseinandersetzung mit ökofeministischen Positionen heute fruchtbar, um den auch im Feminismus anstehenden epistemischen Paradigmenwechsel zu vollziehen. So wie auch bei den Praktiken der indigenen und kommunitaristischen Feminismen erschöpfen sich die Fragen des Feminismus hier nicht in Gleichheits- oder Diskriminierungsproblematiken gegenüber dem Mensch-Mann. Vielmehr kann Feminismus als methodisches Projekt verstanden werden, das Gender als durch kapitalistisch-kolonialistische Naturverhältnisse vermittelte Relation denkt und das Zusammenspiel der ineinander verflochtenen Bedingungen seiner Konstruktion im Planetarischen ins Zentrum setzt. In diesem Sinne kann das feministische Projekt nicht ohne das ökologische formuliert werden – und *vice versa* –, da beide auf das gleichursprüngliche extraktivistische Verhältnis zum Planetarischen verweisen, das reproduktive und regenerative Relationsarbeit gleichermaßen entwertet und gewaltsam aneignet. Der Imperativ, planetarisch zu denken, ist somit auch nicht nur eine weitere ethische Aufgabe des Feminismus, sondern seinen Grundsatzproblemen immanent, die die Fragen des naturalisierten Frauensubjekts, des gegenderten Naturverhältnisses und der Arbeitsteilung in der sozialen Reproduktion mit sich bringen.

Planetarische Feminismen: soziale Reproduktion und ökologische Regeneration

Nun sind wir heute an der Grenze der ›billigen Natur‹ angelangt – wo das Lebensnetz von einer kostensenkenden Produktivität zu einem kostenmaximierenden Faktor geworden ist und sich extraktivistische Gewalt gegenüber Menschen und Nicht-Menschen nur noch mehr intensiviert. Ökofeministische Munizipalist*innen aus Barcelona betonen, wie die »biophysischen Grenzen des Planeten« die »great socio-reproductive crisis« grundlegend bedingen und verschärfen (vgl. Fernández/Campos 2021: 1). Auf der Grundlage eines Selbstverständnisses von »Inter- and Ecodependence« von Körpern bauen sie kollaborative ökonomische und ökologische Netzwerke, die Care-Arbeit als Vehikel zur feministischen und sozio-ökologischen Transformation ihrer Nachbarschaften integrieren.

Im Gefolge solcher Ansätze möchte ich einen möglichen planetarischen feministischen Ansatz denken, welcher anerkennt, dass die letzte Instanz von Politik an der Frage der Erschöpfung von Körpern und planetarischen Kräften entschieden wird und dass die Organisierung und auch Politisierung von Infrastrukturen der Reproduktion, Reparation, Sorge- und Regenerationsarbeit feministische Kernarbeit ist. Wenn wir das Planetarische als Gefüge von Relationen verstehen, wäre die zentrale Relation, die einen planetarischen Feminismus interessiert, die Relation zur Sphäre der Reproduktion – der sozialen und planetarischen Reproduktion, oder besser, in den Worten der Theoretikerin der Feministischen Politischen Ökologie, Christine Bauhardt, der »ReProduktivität« (vgl. Bauhardt 2021). Mit diesem Begriff versucht Bauhardt zum Ausdruck zu bringen, dass es sich bei den der ›Reproduktionssphäre‹ zugewiesenen Tätigkeiten – körperliche Pflege, affektive Sorgearbeit, Instandhaltung von Lebendigem, Solidaritäts- oder Hilfeleistungen, Arbeit am Metabolismus des Sozialen – nicht um sekundäre, weil naturalisierte Leistungen handelt, sondern um genuine Produktion von Werten, Ökotopien und Sozialitäten, die sich konkret als Materialisierungen einer Herstellung von Welt, ja in einem »worlding« (vgl. Anderson/Harrison 2010) manifestieren. Es ist die ReProduktivität – die Arbeit an der ständig sich wiederholenden, zyklischen Regeneration von Leben –, die planetarische Kräfte und Feminisierte teilen: Sie teilen die Darbringung dieser ReProduktion zur Aufrechterhaltung von Leben, aber auch die Erfahrung von Prekarisierung und gewaltsamer Extraktion dieser Tätigkeiten, Körper und Vermögen von Materie.

Aus einer ökofeministischen Perspektive muss diese fundamentale Form der ReProduktivität aufgewertet und als Kategorie der politischen Ökonomie ernst genommen werden – mit dem Subsistenzansatz der Bielefelder Ökofeminist*innen aus den 1980er Jahren etwa wird gefordert, die linear kumulative Logik von abstrakten (Geld-)Werten durch eine zyklische Logik der Subsistenzökonomie zur ReProduktion von Leben zu ersetzen. Dabei werden Marktrelationen von Care-Beziehungen zur Selbsterhaltung überschrieben, die – wie Maria Puig de la Bellacasa vor dem Hintergrund gefährdeter Ökologien fordert – auf »more-than-humans« auszuweiten wären (vgl. Bellacasa 2017). Ökonomische Wertrelationen würden sich hier an »reparativer Gerechtigkeit« (vgl. Bellacasa/Papadopoulos 2021) gegenüber Naturkulturen in more-than-social Netzwerken orientieren. Was sich als intellektuelle Operation sperrig anhört, wird von den ärmsten Teilen des weiblichen, meist rassifizierten Proletariats längst praktiziert: bei afrikanischen ökofeministischen Projekten zum Beispiel, wo biodiverse Samenbanken oder Aufforstung in einem Netz von Eco-Commoning betrieben werden und wo, im Zuge dieser partizipativen Sorgearbeit, neue soziale Verträge und ökonomisch-politische Rechte für die gegenseitige Koproduktion von Menschen und Ökologien denkbar werden (vgl. Wichterich 2015: 93).

So setzt ein planetarischer Feminismus die reziprok-zyklische Regeneration als das Primat des Politischen, nicht nur im Sinne einer Anerkennung von reproduktiven Tätigkeiten als ökonomisch wertproduzierend, sondern darüber hinaus auch als Vehikel von planetarischer Demokratie, Gerechtigkeit und Souveränität: Diese Netzwerke regenerativer Care- oder Reproduktionszyklen müssten auch in einen juridischen Rahmen gesetzt und damit als Träger*innen von Souveränität, von Rechten oder Bürger*innenschaft verstanden werden. So fordern die ökofeministischen Munizipalist*innen souveräne demokratische Infrastrukturen in Bezug auf den Zugang zu Wasser, Energie, Böden oder Nahrung und schlagen damit eine neue stadtpolitische Regierungsweise vor. Der ›Feminismo Communitario‹ aus Lateinamerika wiederum spricht von »populärer Souveränität«, die in der politischen Selbstverwaltung von Territorien und Ressourcen zur Subsistenz lokaler Gemeinden praktiziert wird. Es sind solche Feminismen, die ich als planetarische begreife: Sie überführen die Frage von Geschlechtergerechtigkeit in alternative Entwürfe reproduktiver und ökologischer Inter-Relationen und spitzen dabei Feminismus zum politischen Vorschlag zu. Dabei bestehen Aktivist*innen auch auf dem singulären und lokalen Charakter ihrer Praktiken, die sich nicht in homogenisierende Kategorien des politischen Liberalismus universa-

lisieren lassen – so sind sie in ihrer radikalen Heterogenität und Alterität für mich auch im Spivak'schen Sinne nicht universal global, sondern transversal planetarisch.

Die Idee, Reproduktions- und Regenerationsarbeit an politische Formen wie (kollektive) Souveränität oder Staatsbürgerschaft zu koppeln, könnte schließlich auch der Gefahr entgegenwirken, dass Feminisierte als »natürliche care-giver« oder auch Umweltretter*innen hypostasiert werden und die ökologische Verantwortung erneut naturalisiert und feminisiert wird (vgl. Macgregor 2006). Denn Sorge, wie Sabine Hark schreibt, ist »mitnichten« ein »unschuldiges Konzept« und muss in kritischer »Auseinandersetzung mit den Bedingungen ihrer Produktion« stets neu erfunden werden (vgl. Hark 2021: 209-213). So würde ich gerne mit ihr diskutieren, ob sich in planetarischen Feminismen eine solche mögliche Neuerfindung ereignet – unter den Bedingungen des notwendigen Paradigmenwechsels im »racial capitaloscene«.

In einer Welt, die sich darauf vorbereiten muss, in den Ruinen planetarischer Katastrophen zu leben, wird Sorgearbeit zum Hauptbeziehungsmedium der Subsistenz der Subalternen. In Anlehnung an Hark sehe ich somit keinen Weg jenseits der Neuerfindung »reparativer Praktiken« als politische Terrains: »Keine neue Welt ohne Reparatur der Welt. Keine Reparatur der Welt ohne Sorge um die Welt, um andere, um uns« (Hark 2021: 221).

Literatur

Anderson, Ben/Harrison, Paul (2010): »The Promise of Non-Representational Theories«, in: Ben Anderson/Paul Harrison (Hg.), Taking-Place: Non-Representational Theories and Geography, Farnham, Surrey u.a., S. 1-37.

Bauhardt, Christine (2012): Feministische Ökonomie, Ökofeminismus und Queer Ecologies – feministisch-materialistische Perspektiven auf gesellschaftliche Naturverhältnisse, https://www.fu-berlin.de/sites/gpo/pol_theorie/Zeitgenoessische_ansaetze/Bauhardtfemoekonomie/index.html (zuletzt abgerufen am 11.10.2021).

Cabnal, Lorena (2010): Feminismos diversos: el feminismo comunitario, Barcelona: ACSUR-Las Segovias.

Chakrabarty, Dipesh (2019): »The Planet: An Emergent Humanist Category«, in: Critical Inquiry, Autumn 2019, S. 1-31.

Federici, Silvia (2020): Die Welt wieder verzaubern, Wien.

Fernández, Blanca Bayas/Bregolat i Campos, Joana (2020): Ecofeminist Proposals for reimagining the city, Observatori del Deute en la Globalització.

Gaard, Greta (2017): Critical Ecofeminism, Lanham u.a.

Grosz, Elisabeth (1994): Volatile Bodies, Bloomington, IN u.a.

Haraway, Donna (2003): The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness, Chicago.

Harcourt, Wendy/Nelson, Ingrid L. (Hg.) (2015): Practising Feminist Political Ecologies: Moving Beyond the ›Green Economy‹, London.

Hark, Sabine (2021): Gemeinschaft der Ungewählten, Berlin.

MacGregor, Sherilyn, 2006: Beyond Mothering Earth: Ecological Citizenship and the Politics of Care, Vancouver.

Mies, Maria (2015): Patriarchat und Kapital, Neuaufl., München.

Mies, Maria/Shiva, Vandana (2015): Ecofeminism, London.

Moore, Jason (2019): Kapitalismus im Lebensnetz, Berlin.

Puig de la Bellacasa, Maria (2017): Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human Worlds, Minneapolis.

Puig de la Bellacasa, Maria/Papadopoulos, Dimitris (2021): »Eco-Commoning in the Aftermath: Sundews, Mangroves and Swamp Insurgencies«, in: Nomeda Urbonas/Gediminas Urbonas/Kristupas Sabolius (Hg.) (2021), Swamps and the New Imagination: On the Future of Cohabitation in Art, Architecture, and Philosophy, Berlin.

Puig de la Bellacasa, Maria/Papadopoulos, Dimitris (2021): Ecologies of Reparation, https://www.youtube.com/channel/UCLPR23DQu5W4W6EARdDCT2Q

Spivak, Gayatri Chakravorty (2012): An Aesthetic Education in the Era of Globalization, Cambridge, MA.

Stacy Alaimo/Susan Hekman (2008): Material Feminisms, Bloomington, IN. u.a.

Vergès, Françoise (2019): Dekolonialer Feminismus, Wien.

Wichterich, Christa (2015): »Contesting Green Growth, Connecting Care, Commons and Enough«, in: Wendy Harcourt/Ingrid L. Nelson (Hg.) (2015), Practising Feminist Political Ecologies: Moving Beyond the ›Green Economy‹, London, S. 67-100.

»Frauen«

Paula-Irene Villa

Zu verstehen, dass das, was im Sozialen als Fakt und Tatsache, als unverfügbares So-Sein daherkommt, tatsächlich das umkämpfte, immer vorläufige Ergebnis sozialer Dynamiken ist, das ist die Pointe einer genuin sozialwissenschaftlichen Befremdung an der Selbstverständlichkeit der Wirklichkeit. Das Gewordene im Lichte seiner Kontingenz (Luhmann 1984: 152) zu verstehen, bedeutet auch, es als Ausdruck sozialer Verhältnisse zu begreifen, die Gesellschaften bedingt verfügbar sind. Die forschende Auseinandersetzung damit, dass diese Verhältnisse von Macht und Herrschaft, von Hegemonie und Widerständigkeiten, von Konflikten um Verteilung und Anerkennung und von In- und Exklusionen getränkt sind, und die Annahme, dass dies ein strukturelles Problem darstellt, das macht Sozialwissenschaften kritisch. Die Verfügbarkeit des Sozialen etwa ist systematisch ungleich verteilt. Manche Gruppen haben mehr Deutungs- und Handlungsmacht, andere Gruppen werden nicht einmal gehört oder gesehen. Das lässt sich nur empirisch verstehen. Empirisch sind in dieser Hinsicht selbstverständlich auch Diskurse, Texte, Bilder, ist das Wissen und sind die Vorstellungen und Wahrnehmungen. Von der Seinsgebundenheit des Wissens (Mannheim 1985; Orig. 1929) abzusehen ist eine ganz eigene Ideologie, die die (Sozial-)Wissenschaft bis heute prägt. Die Selbstlüge der Ortlosigkeit kritisch zu rekonstruieren und die faktische Situiertheit allen Wissens reflexiv nutzbar zu machen (Haraway 1988), ist eine der vielen Qualitäten guter Wissenschaft; feministischer, queerer, postkolonialer Perspektiven darin erst recht. Sich dabei auch an den Konflikten und am Leid der Menschen, etwa an Geschlechterzwängen, zu orientieren, das ist sicherlich das, was die Forschungs- und Denk-Arbeiten feministischer Theorie mit antreibt. »Sehen, was vor uns ist, untersuchen, worauf es ankommt« (Hark/Villa 2017: 18).

Die Freilegung der eigentlichen Uneigentlichkeit herrschaftsrelevanter Ontologien, die Prozessualisierung der empirischen Faktizität sozialer Kon-

struktionen und ihrer Konstitutionsbedingungen, die dem Lebendigen und Kommunalen zugewandte und zugleich grundskeptische Befragung der Ontologien des Gegebenen – das sind die Elemente einer kritischen Empirie. So auch einer Geschlechterforschung als »kritischer Ontologie der Gegenwart«, wie Sabine Hark im eigensinnigen Anschluss an Foucault (1990) und Butler (1990) ihre Forschung versteht (Hark 2007). Dies meint zugleich eine ethische Verpflichtung, die die empirische Sozialforschung eng an die Mitgestaltung einer besseren, gerechteren, freieren Welt koppelt. Eine empirisch-kritische Forschung, die dazu beitragen kann, der Welt eine neue Wirklichkeit nicht nur oder gar nicht mal vorrangig zu geben, sondern – zumindest mehr noch – die heterotope(n) Wirklichkeit(en) sicht- und anerkennbar zu machen, die sich jetzt schon realisieren: die »Gemeinschaftlichkeiten […] zwischen Verschiedenen, die doch füreinander Gleiche sind« (Hark 2021: 227). Diese Gemeinschaftlichkeiten zu erkennen, sie zu stärken und zu weiten, das ist die Grundneugier einer empirischen Forschung, die das Gewordene des Gegebenen rekonstruiert, die das Mögliche sichtbar macht, die die tatsächliche Pluralität und Dynamik des So-Seins erkennen mag. Und die dazu beiträgt, dass möglichst viele ihre und unser aller Geschichte(n) erzählen können.

Die Verschiedenen in ihrer Differenz als zugehörig zur Gemeinschaft der Menschen zu denken, das ist – meine ich – ein Hauptmotiv der Arbeiten von Sabine Hark. Sie folgen dem Auftrag von Audre Lorde, »learning how to take our differences and make them strengths« (Lorde 1984). Dies zu lernen, das ist das wertvolle Geschenk, das Sabine Hark mir und uns seit Langem immer wieder und weiterhin macht – in der Geschlechterforschung, der Sozialtheorie, den Queer Studies. Im Klein-Klein der Gremien, Netzwerke und Vereinigungen, der Institutionen der Wissenschaft also, an denen sie mit vielen ›dissident partizipiert‹ (Hark 2005), dem *thinking big* der Texte und dem *middle range* der öffentlichen Interventionen – der Interviews, Zeitungsartikel, Radiofeatures, Demo-Bühnen und so weiter, in denen sich Ethik, Weltgestalten und Forschung vermitteln.

Über die scheinbar paradoxe, empirisch gegebene uneigentliche Eigentlichkeit beziehungsweise die eigentliche Uneigentlichkeit der Geschlechterdifferenz denkt der nachfolgende Beitrag nach. Er handelt vom *gender trouble* (Butler 1990). Er ist getränkt von lustvollen und manchmal sperrig-schwierigen, immer aber in und durch Differenzen hindurch zugewandt verbundenen Lernmomenten, die sich ergeben, nur ergeben können, im kollegial-freundschaftlichen Gespräch mit Sabine Hark. Der Text knüpft an Harks ›ganz frühe Texte‹ an, die identitätskritisch Kategorien wie ›Lesbe‹ befragt haben, empi-

risch und darin immer auch theoretisch. »Eine Frau ist eine Frau ist eine Frau« (Hark 1987). Er bleibt dem queeren Impetus (hoffentlich) treu, der sich nicht darin erschöpft, bunte Regenbogen zur allgemeinen Gefälligkeit und mit ökonomischem Mehrwert zu produzieren, sondern der sich für »Paradoxien« von Zugehörigkeit und Distanz, von So- und Immer-im-Werden-Sein, von (Un-)Sichtbarkeit und (Nicht-)Anerkennbarkeit, von Recht und Beherrschung interessiert (Hark 2000).

In diesem Sinne also: »Frauen«.[1]

Klar kann man heute über Frauen reden. Auch schreiben. Also, über »Frauen«. Dann geht es schon, das Reden und Schreiben über Frauen. »Frauen«. In Anführungszeichen. Warum das? Weil es die Frauen nicht gibt.

Warum also sollte es die Frau oder die Frauen nicht geben? Und warum kann man nicht – ohne Weiteres – von ihnen und ihrem Nicht-Sein schreiben? Diese Anführungszeichen verkomplizieren, sie machen stolpern, das Feuilleton scheint davon seit Jahren sehr genervt. Und, ja, genau darum geht es: Anführungszeichen nötigen zur Distanz, sie heben den Begriff aus dem Fluss der unbedachten, darin besonders wirkmächtigen Routinesprache, um den Begriff zum Thema der Sprache, des Sprechens zu machen. In »Frauen« ist die Aufforderung enthalten, sich über »Frauen« Gedanken zu machen und sich auf die Möglichkeit einzustellen, dass nicht so sehr diese, sondern dieser Begriff zum Thema der Rede wird.

Das nervt und verhunzt die Sprache, sagen manche. Es verkompliziert unnötig, sagen andere. Es lenkt vom Eigentlichen ab, sagen auch welche. Ein Sprachspiel, das der Würde der Sprache nicht angemessen sei und sich letztlich mehr zur Zurschaustellung der eigenen Oberschläue denn dazu eignet, etwas auf den Begriff zu bringen. Womöglich stimmt das – auch. Eventuell und unter Umständen. Je nach Kontext und Effekt. Wer kontrolliert schon die Rede, die allgemeine, die der Anderen, die eigene? Wer weiß schon, was er redet und was sie sagt, wenn doch so viele an der Rede mitreden? Was wir sagen, hängt wesentlich ab davon, wer hört, mit-spricht, was und wer sich historisch eingeschrieben hat in die Rede.

Was ist nun also mit der Uneigentlichkeit der »Frau«? Warum Anführungszeichen? Weil es keine fixierbare Eigentlichkeit gibt, kein so-seiendes

---

1 Der Text ist ein etwas gekürzter und leicht bearbeiteter Wiederabdruck. Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Kursbuch-Kulturstiftung. Die Originalfassung des Textes erschien zuerst im Kursbuch »Frauen II« 2017.

Frausein. Weil es sie nicht als außersoziale Ontologie gibt. Frau ist eine soziale Konstruktion. Die »Frau« ist die eine Seite einer Geschlechterdifferenzierung, die aus Biologischem wie Kulturellem besteht. Besser, weil genauer entlang der Forschung gesprochen: »Frau« ist eingelassen in eine biosoziale Differenzierung mit auch physiologischen und bedingt verfügbaren somatischen Dimensionen, die selbst kulturell gedeutet und historisch konstituiert sind. Eine Differenzierung, die beständig praktisch getan wird, dabei institutionell gerahmt und auch Gegenstand andauernder politischer, juristischer und kultureller Auseinandersetzungen ist. Hört sich kompliziert an? Ist es auch. Andererseits ist die Idee ganz einfach: »Frau« ist Teil einer natürlich sozialen und sozial natürlichen Geschlechterdifferenz. Darin involviert sind Biologie, Praxis, Geschichte, Materialität, Kultur, Politik. Mindestens. Die Geschlechterdifferenz ist dabei so authentisch unmittelbar, etwa im Erleben, wie sie eine abstrakte, hinter dem Rücken der Menschen wirkende soziale Struktur ist. Die Geschlechterdifferenz ist ominös, in ihr verbindet sich vermeintlich Konträres: Faktisch im Lichte ihrer historischen Kontingenz, subjektiv im Horizont ihrer verobjektivierten Festigkeit, gestaltbar im Kontext der (Un-)Verfügbarkeit, unter Umständen ihrer strukturellen Omnipräsenz durchaus relativierbar.

Man, frau, »frau« lasse sich von diesen Formulierungen nicht täuschen: Die Differenzierung nach »Mann«(-Sein) und »Frau«(-Sein) ist außerordentlich real. Sie wird erlebt und gefühlt, sie entwickelt einen materiellen Eigensinn, sie ist ein kleiner Unterschied mit großen, trägen, strukturellen Effekten. Oder auch umgekehrt: Träge Strukturen bringen ihn immer wieder hervor, den ›kleinen Unterschied‹. Die Geschlechterdifferenz als Diskurs und verobjektivierte Gesellschaftsstruktur ordnet Menschen, ihre Praxen und ihre Körperlichkeit in kaum zu überschätzender Weise ein und zu. Dies geschieht mit viel administrativem Aufwand und mit einer relevanten Dosis an diskursivem beziehungsweise rechtlichem Zwang und unter Anwendung zum Teil real-körperlicher Gewalt. Wer als »Frau« positioniert ist, wird statistisch gesehen öfter und eher unter sexualisierter Gewalt leiden (EVAW 2016). Wer als »Frau« positioniert ist, hat in Deutschland eine längere Lebenserwartung als »Männer« (Statistisches Bundesamt 2021). Wer als »Frau« positioniert ist, wird in Deutschland statistisch gemittelt wesentlich weniger Einkommen und Rente beziehen, unter anderem weil »Frauen« deutlich mehr in Teilzeit erwerbstätig und deutlich mehr im un- oder schlecht bezahlten Care-Bereich tätig sind (Dritter Gleichstellungsbericht 2021). Wer als »Frau« positioniert ist, wird weltweit in vielen relevanten Bereichen diskriminiert,

exkludiert, prekarisiert leben – im Vergleich zu »Männern« (Women Count o.J.). Wer als »Frau« positioniert ist, wird zwar vielfach Opfer von Krieg, aber seltener als Soldatin daran beteiligt sein. Warum also angesichts dieser statistisch sehr gut belegbaren Effekte des »Frau«-Seins die konstruktivistische Dekonstruktion, die in diesen Anführungszeichen mündet? Was bringt das?

Die einfache und statistisch ebenso gut begründbare Antwort: Weil die oben exemplarisch angeführten Effekte nicht für alle »Frauen« gelten – es gibt sehr wohl Soldatinnen und gewalttätige Mörderinnen, es gibt sehr wohlhabende und mächtige »Frauen«, es gibt jung sterbende oder wenig fürsorgende »Frauen«. Auch sind oben angedeutete Korrelationen keine einfachen Kausalitäten im naturalistischen Sinne. Weder sind Frauen an sich gleichermaßen unweigerlich Gewaltbetroffene noch liegt dies in ihrem Frausein zwingend begründet. Es gibt »Frauen«, die, zum Beispiel weil sie lesbisch, behindert, rassifiziert und/oder arm sind, deutlich mehr von Gewalt oder Ausbeutung betroffen sind als andere »Frauen«. Aber: Kollektive und realitätsmächtige Annahmen, »Frau«-Sein sei dies oder jenes, sind durchaus mitverantwortlich für genannte Effekte; insofern das »Frau«-Sein als Schwäche, als Fürsorglichkeit, als Mütterlichkeit, als Geschlechtlichkeit, als Verwundbarsein und nicht als Menschsein verstanden und gelebt wird, realisiert sich dies eben auch in den beschriebenen Weisen. Nicht nur, aber doch wesentlich als Abwertung und Prekarisierung des eigenen Subjekt-Status.

Im Sinne also einer gesellschaftlich hervorgebrachten Differenzkategorie – die Frau/der Mann – gibt es Frauen, »Frauen« schon. Und so kann man auch über sie sprechen. Es gibt sie also, die »Frauen« als echte, reale, distinkte Gruppe. Als Effekt von Gruppierung. Und somit als immer unklare, uneindeutige, nie auf Dauer verbindlich klare Gruppe. Wer dazugehört und wer nicht, ist eine hoch umkämpfte Frage, die die Moderne und insbesondere den Feminismus seit jeher begleitet. Die Geschlechterdifferenz ist das vorläufig verfestigte Symptom andauernder Differenzierung: doing gender, Entdifferenzierungsdynamik inbegriffen. Es gibt auch die subjektiv-objektive Wirklichkeit des »undoing gender« (Butler 2004; Deutsch 2007).

Für diese ominöse Gleichzeitigkeit von uneigentlicher Eigentlichkeit der Geschlechterdifferenz ist die Moderne verantwortlich. In ihr ist beides angelegt, und zwar zugleich: Man kann die Moderne verstehen als Geschichte der ›Entzauberung‹ im Sinne Max Webers (1985; Orig. 1922). Als historische Dynamik von diesseitigen Rationalisierungen also, die die aufklärerische Vernunft zur Leitmaxime von Weltdeutung erhebt. Als Ver(natur-)wissenschaftlichung von Alltagswissen. In Bezug auf die Geschlechterdifferenz bedeutet

dies, wie Legionen von Historiker_innen für das lange 18. Jahrhundert rekonstruiert haben, eine Ontologisierung dieser Differenz durch ihre Naturalisierung, durch die Fixierung der Eigentlichkeit in und am Naturkörper: Immer wieder neu wird seitdem entdeckt, was unveränderlich, ahistorisch und außersozial die »Frau« definiert. Im Übrigen, logischerweise, eigentlich auch den »Mann«. Der allerdings wird historisch weitaus seltener zum Rätsel der Geschlechterontologie. Was kein Zufall ist, denn der »Mann« existiert eben auch nicht als Geschlecht. Er ist der Mensch. Jedenfalls dem Gros der Selbstverständigungstexte der Moderne zufolge, von der ursprünglichen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte über das ›freie, gleiche‹ Wahlrecht bis zu den familienrechtlichen Definitionen ehelicher Pflichten im Westdeutschland der 1970er Jahre. Wurde also die »Frau« im 19. Jahrhundert auf ihre Eierstöcke oder Gebärmutter festgelegt – »alles, was wir an dem wahren Weibe Weibliches bewundern und verehren, (ist) nur eine Dependenz der Eierstöcke« wusste der liberale, wissenschaftlich hoch angesehene Arzt und Sozialmediziner Rudolf Virchow 1848 (veröffentlicht 1856; vgl. Klöppel 2010: 257) –, so sind es aktuell wahlweise das Gehirn, die Hormone oder auch die gesamte (in sich ja komplexe) ›Reproduktionsbiologie‹, die vorgeblich die ontologische Eigentlichkeit der Geschlechterdifferenz in sich tragen.

Die Prekarisierung der Eigentlichkeit, also die Entkopplung von diesseitiger Verwissenschaftlichung einerseits und empirischer Beobachtung jenseits naturalisierender Ideologie andererseits ist nun ebenfalls Teil der Moderne. Die reflexive oder Post-Moderne lässt sich als Radikalisierung der diesseitigen Rationalisierung verstehen, als Reflexivierung der modernen Rationalisierungdynamiken selbst. Als Umschlag von einer Moderne an sich in eine Moderne für sich, und zwar mit ihren eigenen Mitteln (Bauman 2005: 160f.; 428f.). Die Postmoderne wäre dann das sich selbst bewusste Wissen um die eigene Diesseitigkeit im Lichte der Kontingenz (Welsch 2002: 189). Emphatischer formuliert: In der (Post-)Moderne wissen die Menschen, dass sie sich – frei nach Marx (1960; Orig. 1852) – ihre Geschichte ›selbst machen‹ (können). Aber, kritisch gewendet, eben nicht aus freien Stücken. Und schon gar nicht, um es im heutigen Duktus zu sagen, alle gleichermaßen.

An der Wissenschaftsgeschichte lässt sich nachvollziehen, wie vorläufig – und bisweilen auch ideologisch – diese vorgeblich objektive Eigentlichkeit der Geschlechterdifferenz ist. Weder Gebärmutter noch Gene, weder Neuronen noch Hormone sind nachhaltig und hinreichend geeignet, die Menschheit im Sinne von ›Frau‹ und ›Mann‹ klar zu unterscheiden. So sind zum Beispiel ›männliche‹ und ›weibliche‹ Hormonniveaus Ergebnis statistischer Berech-

nungen von Mittelwerten. Diese sind zudem im Tages- und Monatsverlauf dynamisch, sie hängen ab von einer Fülle an Faktoren. Hormonwerte, auch jene die als ›sexuell‹ oder ›geschlechtlich‹ markiert sind, hängen unter anderem und nicht unwesentlich von Lebensführung, Erfahrungen, Praxis ab (van Anders/Steiger/Goldey 2015). ›Echte‹ Männer und Frauen bilden sich in ihnen daher nicht wirklich ab. Ganz ähnlich sieht es mit der Klarheit einer messbaren Geschlechtergrenze aus, wenn man die Ergebnisse der Neurologie wirklich ernst nimmt. Dies als naive oder wiederum ideologische Leugnung naturwissenschaftlicher Tatsachen zu leugnen ist ein – derzeit weit verbreitetes – Missverständnis. Dass es morphologische und für die sexuelle Fortpflanzung des Säugetiers Mensch wesentliche Differenzen gibt, ist unbestritten: Befruchtung und Meiose, dann Schwangerschaft und Stillen, dies sind biologische Tatsachen, die niemand leugnen kann. Und doch begründen diese wesentlichen Differenzen nicht die gesellschaftlichen Konsequenzen, die die Geschlechterdifferenz andeutet (Villa 2019).

Was aber folgt aus diesen Differenzen? Was bedeuten sie für das »Frau«-Sein? Das ist die Frage, die sich an der Geschlechterdifferenz in der Moderne entzündet. Immer wieder neu. Und immer wieder als De-Ontologisierung, als Prekarisierung eben dieser Eigentlichkeit. Denn diese zwar vorläufige, aber doch empirisch belastbare Differenz wird empirisch auch immer wieder prekär. Es ist zwar klar, dass Hormone und Gene durchaus eine Rolle spielen, etwa bei der statistisch ungleichen Lebenserwartung von Männern und Frauen oder bei den Rekorden im Spitzensport. Wie genau und zu welchem exakten Grad, das ist allerdings nicht so klar. Denn Lebenserwartungen haben bekanntlich auch viel mit Lebensumständen zu tun: mit Krieg und Frieden, mit Berufs- und Geburtsrisiken, mit Hunger und Adipositas, mit Gewalttaten und -opfern, mit gefühliger Affizierbarkeit und harter Unberührbarkeit, mit Armut oder Luxus, mit Hautfarbe, Pass, Region, Religion, vielleicht auch mit Musik- oder Sportvorlieben. Das heißt, im weitesten Sinne soziale Bedingungen und Praxen machen einen wesentlichen Teil der Faktoren aus, die Lebenserwartung, Sportrekorde und vieles mehr bestimmen, das dann entlang der Geschlechterdifferenz sortiert wird. Wohlgemerkt: *wird*. Nicht zwingend *ist*, in einem naiven An-und-für-sich-so-seiend-Sinne.

Noch viel unklarer ist, welche Rolle etwa Befruchtung, Gebärmutter, Meiose, Gene oder neuronale Netze spielen etwa bei der (ja, doch) Tatsache, dass in Deutschland circa 29 % der Professor_innen weiblich sind (bei einer Grundgesamtheit von mindestens 50 % Absolventinnen). Was ja angesichts der Gleichheits- und Freiheitsversprechen der Moderne entweder skandalös

oder anhaltend mysteriös ist. Außer, man nimmt an, dies habe mit sozialen Bedingungen und Praxen zu tun, die den Frauen und den Männern etwas unterstellen, zumuten oder großzügig zutrauen, was die Gene oder Hormone allein nicht liefern. Sonst hätten die 29 % gravierende genetische oder hormonelle Störungen. Dass man dies durchaus so sehen kann, ist noch gar nicht so lange her, finden wir doch diese Töne in einem noch heute lesenswerten Gutachten über das Frauenstudium, verfasst von über 100 honorigen Gelehrten und (Natur-)Wissenschaftlern um 1897, herausgegeben von Arthur Kirchhoff.

Die darin formulierten Untergangsphantasien (das Abendland, die Wissenschaft, die Familie, die Gesellschaft, die nachwachsenden Generationen, das deutsche Volk, alle gehen unter, wenn Frauen sich der Wissenschaft widmen und von ihrem natürlich gegebenen Beruf als Mutter und Hausfrau [Max Planck] absehen) sowie die dabei lustvoll mobilisierten Veruneindeutigungsphobien feiern nach wie vor in manchen Kreisen – links wie (deutlich mehr) rechts im Übrigen – fröhliche Urstände. Das Muster der Vereigentlichung ist dabei zwar immer gleich, es scheitert aber auch immer wieder: Die naturwissenschaftlich immer wieder vorläufig verobjektivierte Differenz »Frau«/»Mann« bricht sich an der historisch rekonstruierbaren Unmöglichkeit, sie nachhaltig dingfest zu machen (gerade weil behauptet wird, sie zu finden und nicht zu machen). Und doch wird entlang dieser Differenz als Eigentlichkeit sortiert. Entgegen einiger empirischer Evidenz zwar, dafür aber umso vehementer und struktureller. Warum, das ist eine womöglich andere Frage und sie hat alles mit sozialer Ordnung zu tun. Aber feststellbar ist, dass Gebär- und Zeugungsfähigkeit, Gene oder Hormone die unverfügbare Basis für das komplexe, amorphe, vieldeutige Geklumpe »Frau« nicht hergeben, das uns im Alltag nicht nur so geläufig, sondern so überaus wirkmächtig ist. Hier also setzen sich schon Anführungszeichen fest.

Sie werden dadurch verstärkt, dass empirisch übrigens ebenso trivial wie folgenreich gilt, dass Menschen nie nur »Frau« oder »Mann« sind. Egal, was man sich dazu anschaut oder in Anschlag bringt: Gene, Hormone, Praxen, Berufswahl, Mutterschaft, Lebenserwartung, Spitzensport, *whatever*: Immer, unausweichlich und – im Sinne der redlichen empirischen Beobachtung – unhintergehbar sind Menschen auch in komplexen, intersektionalen Verhältnissen positioniert, in denen ihrerseits verschiedene Differenzen miteinander verschränkt sind: Klasse, Alter, Sexualität, Region, Bildung und so weiter (Kühn/Engelke 2010). Diese Differenzen sind jeweils von unterschiedlicher Textur, aber das ist hier nicht entscheidend. Wesentlich ist indes, dass das

»Frau-Sein« (wie das »Mann-Sein«) ganz und gar nicht unberührt bleibt von diesen weiteren Positionierungen und Faktoren. Wie auch umgekehrt gilt, dass die anderen Faktoren, Differenzen, Verhältnisse nicht unabhängig von den biologischen Dimensionen und den sich darauf in naturalisierender Weise beziehenden Deutungen sind. Und so wird, derzeit wieder intensiv, die Gebärfähigkeit oder auch die Anisogamie als Eigentlichkeit der Geschlechterdifferenz ins Feld geführt. #sexnotgender.[2]

Sexueller Dimorphismus zum Zwecke der Reproduktion ist aller empirischen Evidenz nach das Eine (man könnte dies den sex nennen), das »Frau«-Sein (also gender) das Andere. Zwischen beiden Formen gibt es mehr oder weniger enge Beziehungen und wechselseitige Konstitutionsformen. Aber keine Eins-zu-eins-aufeinander-Abbildbarkeit (Villa 2019).

Die Prekarisierung der Eigentlichkeit beginnt nicht erst mit dem Diktum von Simone de Beauvoir (1961: 433; franz. Orig. 1949): »Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es«. Schon Sojourner Truth, eine befreite Sklavin, abolitionistische Aktivistin und Predigerin in den USA, formulierte 1851 die Frage, die die »Frauen« seitdem nicht mehr los werden: »Ain't I a woman?« Sie stellte einer Versammlung von Frauenrechtlerinnen in den USA diese Frage und brachte dabei ihre Erfahrungen als schwarze Sklavin, die ausgepeitscht worden war, körperlich geschuftet und Kinder geboren hatte, in Anschlag. Ein »Frau«-Sein, das sich drastisch von den Erfahrungen und Annahmen der Weiblichkeit unterschied, welche die weißen, bürgerlichen Frauen im Saal für das Allgemeine hielten. ›Ain't I a woman?‹, fragten sinngemäß die lesbischen Frauen in der zweiten Frauenbewegung. Und die schwarzen, feministischen Aktivistinnen wie zum Beispiel bell hooks. Hedwig Dohm sagte es 1900 so: »Was ist denn das – ›ein wahres Weib‹ [sic!]? Muss ich, um ein wahres Weib zu sein, bügeln, nähen, kochen und kleine Kinder waschen?« In Anführungszeichen. 1900. Tatsächlich. Denn die empirischen Wirklichkeiten und Erfahrungen zeigen, dass ›gender trouble‹ immer schon ist. Die empirische Wirklichkeit fügt sich nicht ganz den Begriffen, die diese konstituieren und die die Forschung bisweilen für die ganze Wahrheit hält.

Auch wenn de Beauvoir nicht die Erste war, die das *Gewordensein* des Geschlechts gegen die Annahme eines »unveränderlichen Wesens« (a.a.O: 432) argumentativ in Stellung brachte, so hat sie dies doch als Erste entlang historischer Empirie theoretisiert. Sie hat damit die selbstherrliche Moderne nach-

2 Ein hashtag seit 2021, das insbesondere ›gender critical‹ anti-Trans*-Aktivist:innen verwenden.

haltig erschüttert. Denn de Beauvoir hat, womöglich stärker durch die Rezeption ihrer Werke als in ihren Texten selbst, den hegemonialen Diskurs der Natürlichkeit und damit die Ontologie der Geschlechterdifferenz herausgefordert. Es reicht eben nicht, so de Beauvoir, einfach als Frau geboren zu sein, um eine »Frau« zu sein. Vielmehr müssen Menschen zu Frauen *werden*, um »Frauen« zu sein. Dies geschieht in herrschaftsförmigen Prozessen der Ver-Anderung, bei denen »Frauen« zu einem Geschlecht werden beziehungsweise sich selber machen und »Männer« die volle Freiheit der universalen Transzendenz realisieren. Dass auch »Frauen« dies könnten, ja sollten, das stand für de Beauvoir außer Frage. Nicht zuletzt verkörperte sie selber genau diese genuin menschlich-universale Idee – jedenfalls der existenzialistischen Philosophie nach. Doch sie erlebte dabei auch, was sie in ihrem Buch beschrieb, und was vor allem die Frauen-, dann Geschlechterforschung in unendlich vielen Studien rekonstruiert hat: Wer sich den normativen Imperativen der Weiblichkeit, des »Frau«-Seins nicht fügt, gerät in den Verdacht, keine, also keine wirkliche Frau zu sein: Bücher statt Kinder? Öffentliche Politik statt privat-familiärer Sonntagsbraten? Unabhängigkeit statt Ehe? Mit der stimmt doch was nicht. Übrigens: Wer meint, das sei doch so gestrig und vorbei, der oder auch die recherchiere bei Twitter oder in reddit-Foren, wie »Frauen« angegangen werden, die sich öffentlich äußern, die sich gar in Männerdomänen wie Computer-Games oder Fußball wagen, oder die schlicht auf das Recht am eigenen Körper bestehen. Sexualisierte Gewalt findet sich da, als zugleich hilflose und reale Drohung, sie – die »Frau« – wieder zu sich zu bringen.[3]

Denn: Das ist die »Frau« eben auch. Ein Ordnungsmuster von enormer Wirkmächtigkeit. Die kaum zu überschätzende Pointe der de Beauvoir'schen Formulierung besteht in der Anerkennung, dass das Werden auf ein Sein hin orientiert ist, das sich offensichtlich nicht von selbst realisiert. Sonst wäre es kein So-Sein.

---

3 Besonders aufschlussreich sind die aktuellen (Anfang 2022) Auseinandersetzungen rund um die Trans*-Gender-Thematik. In diesen wird, erneut, das in der Moderne auf Dauer gestellte Drama um die Liminalität und Uneindeutigkeit von Natur/Kultur verhandelt. Verhandelt wird dabei eben auch die (Un-)Verfügbarkeit der eigenen Seinsweise, die selbstverständlich auch das ›Biologische‹ einschließt – allerdings womöglich nicht als individueller Voluntarismus. Die aktuelle Intensität dieser Debatten und Polemiken ist verständlich vor dem Hintergrund der sozialen und politischen Ordnungsmacht, die der vorgeblich klaren Unterscheidung von Natur versus Kultur zukommt. Hierzu auch Hark/Meißner 2018.

Und da es mit dem So-Sein nicht so einfach ist, und da dies beim Geschlecht wie bei vielen anderen Personen- und Gruppenkategorien in der Moderne seit Jahrzehnten, ja seit Jahrhunderten zum Politikum geworden ist, gibt es heute die Anführungszeichen. Als Ausdruck einer Fähigkeit, das eigentlich Uneigentliche oder das uneigentlich Eigentliche sagbar zu machen. Als Ausdruck einer gesellschaftlich gewordenen Reflexivität. Zu der die empirische Forschung, als kritische Ontologie der Gegenwart (Hark 2007), ihren Beitrag leisten kann.

Literatur

Anders, Sari M. van/Steiger, Jeffrey/Goldey, Katherine L. (2015): »Gender modulates testosterone«, in: Proceedings of the National Academy of Sciences 112 (45), S. 13805-13810.

Bauman, Zygmunt (2005): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg.

Beauvoir, Simone de (1961): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, München/Zürich.

Bolz, Norbert (2006): Die Helden der Familie, Paderborn.

Braun, Christina von (1998): Warum Gender-Studies? Reihe Öffentliche Vorlesungen. Heft 92. Berlin: Humboldt-Universität Berlin. http://edoc.hu-berlin.de/humboldt-vl/braun-christina-von/PDF/Braun.pdf

Bundesregierung: Dritter Gleichstellungsbericht, Juni 2021, https://www.dritter-gleichstellungsbericht.de

Butler, Judith (1990): Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York u.a.

Butler, Judith (2004): Undoing Gender, New York/London.

Deutsch, Francine N. (2007): »Undoing Gender«, in: Gender & Society 21/1, S. 106-127.

Dohm, Hedwig (2006; Orig. 1900): »Sind Berufstätigkeit und Mutterpflichten unvereinbar?«, in: Nikola Müller/Isabel Rohner (Hg.), Ausgewählte Texte, Berlin, S. 206-201.

EVAW – Ending Violence Against Women. UN Women Global Database on Violence against Women, https://evaw-global-database.unwomen.org/en

Foucault, Michel (1990): »Was ist Aufklärung?«, in: Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (Hg.), Ethos der Moderne: Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt a.M., S. 33-54.

Haraway, Donna (1988): »Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives«, in: Feminist Studies 14, S. 575-599.

Hark, Sabine (1987): »Eine Frau ist eine Frau, ist eine Frau … Lesbische Fragen und Perspektiven für eine feministische Gesellschaftsanalyse und -theorie«, in: beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 10. Jg./H. 20, S. 85-94.

Hark, Sabine (2000): »Durchquerung des Rechts. Paradoxien einer Politik der Rechte«, in: quaestio (Hg.), Queering Demokratie. Sexuelle Politiken, Berlin, S. 28-44.

Hark, Sabine (2005): Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus, Frankfurt a.M.

Hark, Sabine (2007): »Transformationen von Wissen, Mensch und Geschlecht. Geschlechterforschung als kritische Ontologie der Gegenwart«, in: Irene Dölling/Dorothea Dornhof/Karin Esders/Corinna Genschel/dies. (Hg.), Transformationen von Wissen, Mensch und Geschlecht. Transdisziplinäre Interventionen, Königstein/Taunus, S. 9-24.

Hark, Sabine (2021): Gemeinschaft der Ungewählten. Umrisse eines politischen Ethos der Kohabitation, Berlin.

Hark, Sabine/Meißner, Hannah (2018): Geschlechterverhältnisse und die (Un-)Möglichkeit geschlechtlicher Vielfalt. Bundeszentrale für Politische Bildung, https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/geschlechtliche-vielfalt-trans/245179/geschlechterverhaeltnisse-und-die-un-moeglichkeit-geschlechtlicher-vielfalt/

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (Hg.) (2015): Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2017): Unterscheiden und Herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart, Bielefeld.

Klöppel, Ulrike (2010): XX0XY ungelöst. Hermaphroditismus, Sex und Gender in der deutschen Medizin. Eine historische Studie zur Intersexualität, Bielefeld.

Kühn, Saskia/Engelke, Judith (2010): Theorien der Intersektionalität. Werkstattbericht zu einem Workshop an der TU Berlin veranstaltet von Sabine Hark, Hannah Meißner, Ina Kerner. H-Soz-u-Kult vom 20.07.2010, http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3202&view=pdf

Lorde, Audre (1984): »The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House«, in: dies., Sister Outsider: Essays and Speeches, Berkeley, S. 110-114.

Luhmann, Niklas (1984): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M.

Mannheim, Karl (1985; Orig. 1929): Ideologie und Utopie, Frankfurt a.M.

Marx, Karl (1960; Orig. 1852): Der achtzehnte Brumaire des Napoleon Bonaparte, in: MEW Bd. 8, Berlin.

Statistisches Bundesamt (2021): Entwicklung der Lebenserwartung bei Geburt in Deutschland nach Geschlecht, https://de.statista.com/statistik/daten/studie/273406/umfrage/entwicklung-der-lebenserwartung-bei-geburt-in-deutschland-nach-geschlecht/

Villa, Paula-Irene (2019): »Geschlecht: Die Magie der Anisogamie. Ein Kommentar zu Ponseti und Stirn (2019)«, in: Zeitschrift f. Sexualforschung 32/3, S. 157-162.

Villa, Paula-Irene (2017): »›Frauen‹. Warum es sie gar nicht gibt und man trotzdem über sie redet«, in: Kursbuch 192/2017 (Frauen II), S. 97-109.

Weber, Max (1985; Orig. 1922): »Wissenschaft als Beruf«, in: Johannes Winckelmann (Hg.), Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen.

Welsch, Wolfgang (2002): Unsere postmoderne Moderne, Berlin.

Women Count o.J.; UN Women's Data Base, https://data.unwomen.org/resources/counted-and-visible-toolkit

Leben in mehr als menschlichen Relationen: Die Fähigkeit zu antworten erweitern

Susanne Völker

Mit »dissidenter Partizipation« hat Sabine Hark (2005) nicht nur die von ihr vorgelegte Diskursgeschichte des – pluralen – Feminismus pointiert gefasst, sie stellt damit eine Denkfigur bereit, die die Prekarität und Potentialität, die Etablierung und fortlaufende (Selbst-)Befragung der Wissens- und Theoriepraxis von (feministischer) Geschlechterforschung in vielerlei Hinsicht zu greifen vermag. 2005 endet Sabine Hark mit der Bekräftigung der Aufgabe, die Antworten der ›feministischen‹ Geschlechterforschung auf das, was Wissenschaft zu verantworten hat, immer wieder neu und fortdauernd durchzuarbeiten:

> »Zu verlieren wäre dadurch nur die Illusion epistemischer Sicherheit, die auf der vermeintlichen Kohärenz der Gegenstände oder Überlegenheit der je aktuellen analytischen Werkzeuge basiert. Zu gewinnen wäre aber ein Zuwachs an Reflexivität und die Lust am dissonanten Widerstreit, die gleichwohl nicht umhinkönnen, miteinander im kritischen Dialog, in ›machtempfindlicher Konversation‹ (King 1994) zu bleiben« (Hark 2005: 396).

In Jahrzehnten aktiver Gestaltung und Partizipation am divergenten Feld queer-feministischer Theorie intensiviert und erweitert Sabine Hark ihre »Aufgabe« (2021: 25) – wie sie in Anschluss an Audre Lorde schreibt – als Insistieren auf der »Gemeinschaft der Ungewählten«, des Teilens von Welt und des Ringens um ein politisches »Ethos der Kohabitation« (ebd.: 16), mit dem sich eine »ganz und gar praktische, machtsensible *demokratische Lebensweise*« (ebd.: 16, Herv. i.O.) skizzieren ließe. Hierzu bedürfe es »herumstromernde[r] Reflexionen« (ebd., 17), der Verknüpfung unterschiedlicher internationaler, intersektional situierter Theorien, des Berücksichtigens von mannigfaltigem Wissen, um zu erproben, was es hieße, »unsere affektiven Bande über die

Grenzen von Ähnlichkeit [...] hinaus auszuweiten« (Butler/Athanasiou 2014: 254).

Die Frage der Verschränkung (*entanglement*), der Stattgabe irreduzibler Alterität und der Ermöglichung von Differenz spielt schon länger in Ansätzen, die dem mehr oder weniger weiten, heterogenen Umfeld neuer queerfeministischer Materialismen zuzurechnen sind, eine wichtige Rolle. Sabine Harks Texte stehen in Resonanz zu diesen Ansätzen, greifen sie auf und versuchen, sie einer Praxis der dissidenten Partizipation beziehungsweise einem Ethos der Kohabitation, des nichtnostalgischen Gemeinschaftlichen anzuverwandeln. Ich möchte diesen Bezügen ein gutes Stück folgen. Dabei geht es mir darum, wie, auf welche Weise den Herausforderungen ›unserer‹ Gegenwart zu begegnen ist. Auch wenn ich ähnlichen diskursiven Verschränkungen nachgehe, zeigen sich zum Teil andere Akzentuierungen, ein vielfältiges Gewebe von Resonanzen und Divergenzen, das ich insgesamt nur andeuten kann und hier etwas pointiert vorwegnehmen will: Es geht mir um ein Herausfordern des modernen Universalismus, das stärker auf das Unterlaufen der für die Moderne zentralen Kategorie des Menschlichen und der Konzentration von Handlungsmacht auf das (immer ›menschliche‹, aber auch ›*weiße*‹ und ›männliche‹) Subjekt setzt. Akzentuiert wird die Teilnahme an einer mehr-als-menschlichen, einer nicht- und anders-als-menschlichen Welt, die Unhintergehbarkeit und Abgründigkeit einer Alterität, die in die ›moderne‹ Logik der Rücksichtnahme, der Reflexivität und der ›Kritik‹ nicht überführt werden kann. Es geht mir hier also nicht um eine Kritik am Hark'schen Projekt, sondern um die kollaborative Teilnahme an seiner Transformation des Wirklichen, um so ein anderes Wirkliches, das nicht vom Menschen, sondern von der Relationalität, der grundlosen Verstricktheit in die Andersheit der Welt ausgeht, zu ermöglichen.

Starting point Nicht/Menschlich

Donna Haraway hat in ihrem Buch *Staying with the Trouble* eine entscheidende Frage gestellt: »Was passiert, wenn menschlicher Exzeptionalismus und beschränkter Individualismus [...] in den besten Wissenschaften – egal ob Natur- oder Sozialwissenschaften – undenkbar werden? Ernsthaft undenkbar: nicht mehr für das Denken zur Verfügung stehend« (2018/2016: 47).

Haraway rückt das *Wie* menschlicher Beteiligung an einer ›katastrophischen‹ Gegenwart (eine Formulierung Isabelle Stengers') in den Mittelpunkt:

einer Gegenwart, die durch die Exzesse der kapitalistischen Produktions- und Handelsverhältnisse, durch die koloniale Logik der Plantagenwirtschaft und die Vernichtung von Biodiversität gekennzeichnet ist. *Wie* – fragt sie – ist eine menschliche Beteiligung an der Hervorbringung von Welt möglich, die mit diesen zerstörerischen Dynamiken bricht und andere Geschichten, Relationen, Praktiken ermöglicht? Wie verschränken sich Fragen gesellschaftlicher und ökologischer Bedingungen von Leben mit ethischen Dimensionen, mit dem Beachten von Relationalität und der Infragestellung menschlicher Exzeptionalität? Wie kann die Fähigkeit, als Teil der Welt auf die Welt zu antworten, erweitert werden?

Karen Barad und Donna Haraway verstehen Welt als *worlding*, das heißt als fortlaufenden Prozess des *Werdens* (*differential becoming*) von immer neuen Gefügen, an denen wir – Menschen – teilhaben, aber über die wir nicht verfügen, die wir sind. Sie konzipieren Alterität als Nichttrennbarkeit nicht/menschlicher natürlichkultureller Prozesse. Und sie setzen mit ihren Überlegungen das moderne Zentrum des (männlichen, *weißen*) Menschen Dezentrierungsdynamiken aus.

Barad: Differenz, Diffraktion und nichtmenschliche Ethik

Barads Projekt einer *Ethico-onto-epistemologie* zielt darauf, Welt als nicht/menschliches, an/organisches differenzielles Werden zu verstehen. Ihr Begriff der Intra-Aktivität zielt darauf, dies als dynamische Relationierung zu beschreiben, der nicht einzelne, charakterisierbare Relata vorausgehen. Materialitäten/Akteur_innen sind komplexe relationale Gefüge, werden selbst relationiert und im Ereignen bestimmt. Diese Momente der Bestimmung sind Momente der Trennung, der Differenzsetzung und Unterscheidung – Barad bezeichnet dies als agentiellen Schnitt (*agential cut*), als raumzeitliche Differenzierung. Daraus resultiert für Barad eine dezidiert nichtmenschliche Ethik, eine Ethik also, die nicht vom Menschen ausgeht, sondern von der relationalen Prozessualität, in der das Menschliche als Differenz erscheint. Es geht also nicht darum, die Differenz zu leugnen oder zu negieren, die die menschliche Spezies macht, sondern darum, zu zeigen, dass es sich dabei um eine andere Differenz handelt, als der menschliche Exzeptionalismus nahelegt – eine Differenz, die das, was wir als das Menschliche bezeichnen, erst konstituiert:

> »Der ›posthumanistische‹ Punkt ist also […] ein Verstehen der materialisierenden Effekte bestimmter Grenzziehungen zwischen ›Menschen‹

> und ›Nichtmenschen‹. Entscheidend ist dann, dass solch eine Analyse die Schnitte nicht als reine Angelegenheit menschlicher Praktiken des Differenzierens, also als kulturelle Unterscheidungen betrachten kann. Was auch immer ein ›Schnitt‹ ist, darf nicht ein vorgängiges Konzept des ›Menschlichen‹ voraussetzen.« (Barad 2015: 128f.)

Damit in Zusammenhang steht auch Barads methodologische Verabschiedung der der Exzeptionalität des menschlichen Geistes vorbehaltenen Figur der Reflexion zugunsten der transformativen materiellen, nichtmenschlichen Praxis der Diffraktion. Die Physiker_in Barad bezieht sich hier explizit auf die Deutung von Quantenphänomenen durch Niels Bohr und die damit verbundene grundlegende, das heißt ontologische Unbestimmtheit von Materie: Materie kann sowohl Teilchen als auch Welle sein, abhängig von den (diffraktiven) Anordnungen, in denen sie erscheint. Diffraktion steht bei Barad, aber auch bei Haraway für die Relevanz dieser Unbestimmtheit: Materie, Welt ist nicht auf einen ursprünglichen Zustand zurückzuführen, sie hat keine gegebene, stabile Qualität, sondern entsteht in spezifischen Anordnungen, Apparaten oder Situationen (Barad 2007). Während Diffraktion den zugleich situierten und singulären Überlagerungen unterschiedlicher Gefüge oder Welten konzeptuell stattzugeben versucht, schließt sie – im Gegensatz zur Reflexion – die Vorstellung eines menschlichen Geistes, der die Repräsentationen einer Welt interpretiert oder analysiert, der er selbst nicht angehört, aus. Damit bricht die Diffraktion mit der Gegenüberstellung von Geist und Welt, dem, was Barad den cartesischen Schnitt nennt, also auch mit der für die westliche Moderne konstituierenden Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, Mensch und Ding beziehungsweise menschlicher und nichtmenschlicher Welt.

Mit ihrem Projekt einer – Denken, Materialität und Relationalität verschränkenden – *Ethico-onto-epistemologie* betont Barad die ethische Dimension des Anderswerdens von Welt und bezieht sich auf Emmanuel Lévinas: Es kann nicht darum gehen, sich vor der Andersheit des Anderen in Sicherheit zu bringen, sondern darum, auf die Vorgängigkeit des_der Anderen, seine_ihre Anwesenheit vor jeder Bewusstheit, zu antworten. Das ›Subjektive‹ werde insofern relational im Modus ethischen (Ver-)Antwortens hervorgebracht und, das ist für Barad von entscheidender Bedeutung, diese Ethik der (Ver-)Antwortung ist nicht nur kein Privileg des Menschen, sie geht – anders als bei Lévinas – dem Menschlichen beziehungsweise der Unterscheidung von

Menschlichem und Nichtmenschlichem voraus: Sie ist in diesem Sinne nichtmenschlich.

»Wie würden wir uns fühlen, wenn es das Nicht-Menschliche wäre, mittels dessen wir fühlen, uns sorgen, antworten können?«, fragt Barad (2014: 173). Was wir berühren, wenn wir uns berühren, ist nicht die Identität eines bestimmbaren Körpers, sondern die nicht-menschliche Relationalität vieler Akteur_innen/Organismen/Prozesse, die ›unsere‹ Körperlichkeit ausmachen. Es ist also das Nichtmenschliche, Materie als Relation, die das Menschliche und die Fähigkeit der Welt zu antworten – *Response-Ability* – hervorbringt. Wir – Menschen – können uns nicht für oder gegen Verantwortung entscheiden; wir sind als Teil der Welt konstituiert in Relationen/Schnitten/Berührungen, die ethisch sind. Ethik wäre demnach ein Modus der Materialisierung selbst:

> »Entscheidend ist, dass man der Ethik aufgrund der Materialisierung (*mattering*) nicht entkommen kann. Die Ethik ist ein integraler Bestandteil der Diffraktionsmuster (der permanenten Differenzierung) der Weltung, nicht ein Überlagern menschlicher Werte auf die Ontologie der Welt […]. Die Beschaffenheit der Materie selbst bringt eine Ausgesetztheit dem Anderen gegenüber mit sich. Verantwortung ist nicht eine Verpflichtung, die das Subjekt wählt, sondern eine menschgewordene/fleischgewordene (*incarnate*) Relation, die der Intentionalität des Bewusstseins vorausgeht.« (Barad 2014: 174, Herv. i.O.)

Haraway: ›More than Human‹: Chthuluzän

Haraway zufolge stößt der Mensch der Moderne, das Individuum, dessen Geist sich via Reflexion die Welt zu eigen macht, stoßen sein Denken, Handeln, Theoretisieren und seine Epistemologien endgültig an Grenzen. Damit verfehlt aber auch die aktuelle Bezeichnung unseres Zeitalters genau das, worum es geht: »Eine derart transformative Zeit auf Erden kann sicherlich nicht Anthropozän genannt werden!« (Haraway 2018/2016: 47f.), schlussfolgert Haraway in Auseinandersetzung mit Bruno Latour. Für diese transformative Zeit, in der der Mensch beginnt, andere, nichtmenschliche Formen der Teilnahme zu erlernen, und in der noch die Zeit selbst nicht mehr bleiben kann, was sie in der Moderne war: der lineare Weg des Fortschreitens in eine bessere Welt, (er-)findet sie einen anderen Begriff: das *Chthuluzän*: »Mein Chthuluzän […] verwickelt unzählige Zeiten und Räume und unzählige intra-aktive, zusammengefügte Entitäten – auch die Mehr-als-Menschlichen, die An-

ders-als-Menschlichen, die Unmenschlichen und die Menschen-als-Humus« (ebd.: 139).

Chthuluzän setzt auf artenübergreifende Wissens-, Lern- und Lebenspraktiken. Es handelt also nicht vom Überleben des Menschen, der Reproduktion der menschlichen Spezies und der Sicherung ihrer Lebensbedingungen. Chthuluzän bezieht sich auf die verschiedenartigen *Critter*, wie sie sagt, die das Geflecht dieser Welt weben. So beispielsweise *Pimoa cthulhu*, eine achtbeinige Spinne, die in den Rotholzwäldern nahe des Haraway'schen Wohnortes in Nordzentralkalifornien lebt. Ihr tentakuläres In-der-Welt-Sein, die fühlenden Vielheiten ihrer Beine verweisen auf ihre materielle, körperliche Verstricktheit mit der Welt. Haraway spricht statt von körperloser Reflexion von tentakulärem Denken, einem Denken der körperlichen Verbundenheit, mit dem, was nicht ähnlich, was anders ist. Chthuluzän meint also beides: die Zeit des notwendigen, artenübergreifenden Lernens *und* eine konkrete, situierte, artenübergreifende Relationalität.

> »Keine Art handelt allein, nicht einmal unsere eigene arrogante, die auf Basis sogenannter moderner, westlicher Skripte so tut, als würde sie aus artigen Individuen bestehen. Es sind Assemblagen organischer Spezies und abiotischer Akteure, die Geschichte machen, evolutionäre und andere auch.« (Ebd.: 137)

Tentakuläres Denken bezeichnet/ist die Gleichzeitigkeit von körperlicher Situierung und unabschließbarer relationaler Verwiesenheit auf Alterität. Und darin besteht für Haraway die Aufgabe der Überwindung der Moderne im Chthuluzän: sich mit den anderen in Beziehungen zu begeben, die andere Welten, andere Formen des Mit-Werdens ermöglichen: »Die Aufgabe besteht darin, sich entlang erfinderischer Verbindungslinien verwandt zu machen und eine Praxis des Lernens zu entwickeln, die es uns ermöglicht, in einer dichten Gegenwart und miteinander gut zu leben und zu sterben« (Haraway 2018/2016: 9).

Verwandt-Machen heißt, einer Veränderung stattzugeben, in der Anders-Werden, zu anderen werden, sich verändern, keine menschliche, sondern eine grundlegend weltliche Praxis der heterogenen Verbindung oder *Sympoiesis* ist. In diesem Sinne grenzt sich Haraway auch von einer posthumanistischen Perspektive ab, die sie (auch in der Negation) um den Homo, den Menschen/Mann oder den Anthropos (den aufgerichteten, aufrecht schreitenden Menschen der Griechen) zentriert sieht:

> »Ich bin eine Kompostistin und keine Posthumanistin: Wir sind alle Kompost und nicht posthuman. […] Wenn es jemals artenübergreifende ökologische Gerechtigkeit geben soll, die die Diversität menschlicher Leute einschließt, ist es jetzt höchste Zeit, dass FeministInnen Vorstellungen, Theorien und Aktionen entwerfen, welche die Verbindung von Genealogie und Verwandtschaft sowie von Verwandtschaft und Spezies auflösen.« (Ebd.: 140f.)

Response-Ability – Teilnahme am (Anders-)Werden von Welt

Was könnte eine Erweiterung der Fähigkeit zu antworten im Zusammenhang wissenschaftlicher Wissensproduktion bedeuten, wenn es dabei nicht um die Repräsentation einer äußeren Realität, sondern um die Art und Weise unserer Teilnahme am (Anders-)Werden von Welt geht?

Susan Leigh Star u.a.: Grenzobjekte und Monster

Die 2010 verstorbene STS-Forscherin und Soziologin Susan Leigh Star hat bereits seit den 1990er Jahren in der Verknüpfung von Technikforschung mit dekolonialen Theorien Schwarzer Feminist_innen und Women of Color sowie der Queer Theory Methoden der Beachtung heterogener, ›nichtkonsensueller‹ Welten entwickelt. Nichtkonsensuell meint dabei ein Kooperieren, ein verschränktes Wirken, ohne dass ein gemeinsamer Konsens über die Welt, über die jeweiligen Bezugssysteme, Phänomene, ja nicht einmal über deren Ontologie hergestellt werden muss (vgl. Gießmann/Taha 2017: 33).

Stars bekanntestes Konzept ist sicher das der Grenzobjekte. Wir sind Teil unterschiedlicher – keineswegs allein menschlicher, sondern beispielsweise technologischer – Praxisgemeinschaften oder sozialer Welten, wie Star sagt, und können zugleich mehreren, durchaus auch konfligierenden sozialen Welten angehören. Ein Grenzobjekt ist ein Objekt, das unterschiedliche Bezüge/Verbindungen zu schaffen und unterschiedliche, gerade auch randständige, nicht homogenisierte Akteur_innen einzubinden und sozial zu organisieren vermag, ohne deren Divergenz, deren Spezifik und Lokalität auszulöschen. Es geht also um Objekte, die Zusammenhänge schaffen, Kleines, Spezifisches verbinden und somit ›vergrößern‹ (Scaling up), ohne die lokalen Kontexte auszublenden. Mehr noch: es geht um die Ermöglichung von nichtkonsensuellen Verbindungen, die sich dennoch auf ein gemeinsames, aber nicht homogenisiertes, naturalisiertes Objekt beziehen.

> »Grenzobjekte sind jene Objekte, die in mehreren Praxisgemeinschaften zu Hause sind und die jeweiligen Informationsbedürfnisse befriedigen. Grenzobjekte sind daher plastisch genug, um sich lokalen Bedürfnissen und Einschränkungen mehrerer Parteien anzupassen, doch zugleich robust genug, um an allen Orten eine gemeinsame Identität zu bewahren. Sie sind schwach strukturiert in der gemeinsamen Nutzung und werden stark strukturiert in der individuellen Nutzung.« (Bowker/Star 1999: 179)

Grenzobjekte machen so die Beteiligung gerade von marginalisierten, prekarisierten, nicht wahrgenommenen Leben um lokale, lokalisierte, situierte Verbindungen und Situationen möglich, ohne sie in ein und derselben Welt oder Wirklichkeit zu verankern. Star und Bowker bezeichnen dies als »›Scaling up‹ vom Lokalen zum Sozialen« (Bowker/Star 1999: 198). Sie insistieren darauf, dass ein solches heterogene soziale Einbindungen praktisch ermöglichendes Grenzobjekt zugleich eine wissenschaftliche, kategoriale Arbeit forciert, bei der Kategorien nicht einfach abstrakt, universell sind, sondern inhärent hybrid und divergent.

Diese Ermöglichung von Divergenz steht bei Star im Zusammenhang einer Ethik der Differenz und der praktischen Erfahrung wirklicher leidender, verletzbarer Körper. So fragen Geoffrey Bowker und Star nach der Ethik oder der Fähigkeit zu antworten von Forschungsmethoden als weltschaffender Praxis: »Was für eine Ökologie und Verteilung von Leiden wird es geben? Wer kontrolliert die Vieldeutigkeit und Sichtbarkeit von Kategorien?« (Bowker/Star 1999: 198)

Es sind zwei Figuren, an die Bowker und Star hier explizit anknüpfen: die randständigen, hybriden Lagen derer, die die Praxisgemeinschaft beziehungsweise deren einfache, eindeutige Positionen durch verschwommene, uneindeutige Positionierungen überschreiten und die Grenzbereiche bewohnen; die Haraway'sche Figur der Cyborg und ›mestizische‹ Lebens- und Verbindungsweisen, die Gloria Anzaldúa in ihrem 1987 erschienenen Buch *Borderlands = La Frontera: The New Mestiza* beschreibt.

> »Anzaldúas Arbeit über Grenzbereiche lehnt jede Vorstellung von Reinheit ab, die auf der Zugehörigkeit zu einer einzigen, ursprünglichen, ethnischen, sexuellen oder gar religiösen Gruppe basiert. Haraway vertieft diese Analyse noch weiter. Wenn sie von Grenzbereichen spricht, und zwar sowohl im Hinblick auf Ethnie (race) wie auf die Grenzen zwischen Menschen und Dingen, verwendet sie den Begriff des ›Monsters‹. Ein Monster erscheint, wenn sich ein Objekt weigert, naturalisiert zu werden.« (Bowker/Star 1999: 186)

Anna Lowenhaupt Tsing: Grenzobjekt ›Freiheit‹, Gefüge und kontaminierte Kollaboration

In ihrem Buch *Der Pilz am Ende der Welt* nimmt die Anthropologin Anna Lowenhaupt Tsing (2018) sowohl die Haraway'schen *sympoietischen und tentakulären Verstrickungen* als auch das Konzept der Grenzobjekte von Star in ihrer Arbeit über globale Verflechtungen von kapitalistischen und nichtkapitalistischen Praktiken am Beispiel des Wachsens, Sammelns, Tauschens von und Handelns mit Matsutake-Pilzen auf. Tsing setzt sich dabei ab von dem, was gemeinhin unter ›Kapitalismusanalyse‹ firmiert und allzu oft als monoepistemische, menschengemachte, zwar historisierte, aber dennoch als alternativlos universalisierte Erzählung sozio-ökonomischer Evolution daherkommt. Sie schreibt viele, situierte und spezifische Geschichten, die die einfach skalierten Logiken des Kalküls und des Interesses überborden. Es sind verwobene Geschichten von Pilzen, Wäldern, Lieferketten, ethnisierten und kolonialisierten Gruppen, von Arbeit, Prekarität und Männlichkeitspraktiken, von Sinneswahrnehmungen und Affekten, von Kriegen, ökonomischen Mannigfaltigkeiten und ökologischen Ruinen. Es gelingt ihr damit, im Partialen die Gespenster kolonialer Gewalt, ökologischer Zerstörung und kapitalistischer Ausbeutung ebenso wie arten- und alteritätsübergreifende Verbundenheiten und Solidaritäten in gezeichneten Welten erscheinen zu lassen. Stephan Trinkaus (2019: 182, Herv. i.O.) beschreibt die Matsutake-Pilze als

> »Phänomene, die sich weder den Phantasien eines unberührten Ursprungs zurechnen lassen, einer Zeit, in der die Welt noch intakt war, noch der technomechanisierten, skalierten Welt der kapitalistischen Effizienz; sie gedeihen – wie der Untertitel des Buchs lautet – *in den Ruinen des Kapitalismus*, in einer von ihm bereits verheerten Welt«.

Die heterogenen Gemeinschaften der Sammler_innen und Händler_innen, die südostasiatischen, legalisierten Geflüchteten, die zumeist illegalisierten Migrant_innen aus Lateinamerika, die traumatisierten Veteranen der Kriege, die die USA in den letzten Jahrzehnten geführt haben, die Hippie-Aussteiger_innen (vgl. Trinkaus 2019), sie alle beziehen sich auf etwas, das sie mit den USA verbinden und ›Freiheit‹ nennen. Irritiert und ›befremdet‹ erinnert Tsing ›Freiheit‹ für sich selbst und für ihre Mutter – Angehörige einer zeitlich situierten Migrationsgeschichte (aus China in die USA der 1950er Jahre) – als ebenfalls bedeutsamen Begriff. Für die Mutter war es das Versprechen des US-amerikanischen Wohlfahrtsstaats von Zugehörigkeit, von US-amerikanisch-Sein, verbunden mit (Selbst-)Praktiken

der Assimilation. Die Geschichten der prekären Praxisgemeinschaften der Jahrtausendwende dagegen erzählen von (eben prekären, ungesicherten) Un(ein)gebundenheiten, als US-amerikanisches Versprechen der ›Freiheit‹, das auch als Freiheit von der US-amerikanischen Arbeitsgesellschaft in Anspruch genommen werden kann, von Freiheit als Lebensführung im Wald, als nichtkapitalistischem Gabentausch – kurz: Freiheit wird hier zum Grenzobjekt, auf das sich viele Geschichten, Welten beziehen und das ein getrennt-gemeinsames-verschiedenes-nichtkonsensuelles Zusammenleben in den Matsutake-Wäldern ermöglicht: »Bei den professionellen Matsutake-Sammlern in Oregon ist Freiheit ein ›Grenzobjekt‹, das heißt, ein geteiltes Anliegen, das jedoch viele Bedeutungen annehmen und in unterschiedliche Richtungen führen kann« (Tsing 2018: 133).

Die Verstrickung mit nicht allein menschlichen Akteur_innen, die alle, die damit in Berührung kommen, verunreinigt, verändert, bezeichnet Tsing als kontaminierte Kollaboration. Die prekären Ökologien des Matsutake stehen für die Nichtplanbarkeit, Nichtpassung und Überschreitung der kapitalistischen Inwertsetzungs- und Verwertungsinteressen, ohne sich ihnen entziehen zu können – sie sind in diesem Sinne Cyborg-Gefüge, »Muster absichtsloser Koordination«, wie Tsing schreibt, »das Zusammenspiel zeitlicher Rhythmen und Größenordnungen in den sich ansammelnden, divergierenden Lebensweisen« (Tsing 2018: 40). Haraway hat das zuletzt ganz ähnlich in einer Neufassung ihrer Cyborg-Figur formuliert: Demnach seien Cyborgs »implodierte Entitäten, verdichtete materiell-semiotische ›Dinge‹ – artikulierte Fadenfiguren einer speziellen Sorte ontologisch heterogener, historisch situierter, materiell reichhaltiger, spezifischer, sich viral ausbreitender Beziehungen« (Haraway 2018: 143). Der Matsutake steht für eine solche Implosion, die sich nicht um die Zukunft der Menschheit schert und neue Verbindungen, Kollaborationen praktiziert.

> »Aus der Tatsache, dass welterzeugende Bestrebungen durch Kontamination verändert werden, könnten gemeinsame Welten – und neue Richtungen – erwachsen. Jeder trägt eine Geschichte der Verunreinigung in sich; Reinheit ist keine Option. Mit der Prekarität zu rechnen lohnt sich insofern, als sie uns daran erinnert, dass sich den Umständen anzupassen das Überleben sichern kann. […] Kollaboration heißt, trotz der Unterschiede zusammenzuwirken, was letztlich zur Kontamination führt. Ohne Kollaboration sterben wir alle.« (Tsing 2018: 45)

Schlussbemerkung

Im vorliegenden Band denken Geschlechterforscher*innen, Feminist*innen und Mitstreiter*innen gemeinsam mit Sabine Hark, in Resonanz mit ihren Arbeiten, gewissermaßen im Aufnehmen der am Ende des *Umrisses eines politischen Ethos der Kohabitation* erneut mit Lorde gestellten Frage »*Und was ist deine Aufgabe?*« (Hark 2021: 228) darüber nach, was der (jeweilige) Einsatz ist, was es denn auf sich habe mit der (Auf-)Forderung, ›*der Welt eine neue Wirklichkeit* [zu] *geben*‹.

Ich habe zu zeigen versucht, dass Antworten auf die Herausforderungen der Gegenwart, auf die grundlegende Andersheit der Welt, auf Fragen der menschlichen Eingebundenheiten und Verantwortung nicht ohne Bezug auf nichtmenschliche oder mehr-als-menschliche relationale Alterität zu formulieren sind. Bei der Erweiterung der Antwortfähigkeit geht es nicht nur darum, bessere, andere, gehaltvollere Antworten für bestehende Fragen zu finden, sondern vor allem darum, die Vorstellung dessen zu erweitern, was in Frage steht. Es geht hier also nicht darum, für menschliche und nichtmenschliche Entitäten und Identitäten zu entscheiden, über welche je spezifische Agency sie verfügen, und damit unterschiedenen Akteur_innen verteiltere, horizontalere Handlungsfähigkeiten zuzugestehen. Es geht (mir) vielmehr darum, die Grenzziehungen, die Produktion von Entitäten, aus der einerseits Subjekte, kulturell und politisch Befähigte, zum Ethos Begabte, und zum anderen Objekte, bewusstlose Materie, nutzbare Ressourcen, Dinge hervorgehen, herauszufordern. Es geht um die Teilnahme an den sich ausbreitenden Beziehungen und sich rekonfigurierenden Gefügen mehr-als-menschlicher Relationalität und deren nichtmenschlicher Ethik. Auf ein solches Stattgeben und Beteiligtsein scheinen mir sowohl die offenere kategoriale Arbeit der Grenzobjekte wie der Vorschlag der kontaminierten Kollaboration (auch als eine Schreib-, Analyse- und Lebenspraxis) aus zu sein:

> »Gefüge versammeln nicht nur verschiedene Lebensweisen – sie bringen sie hervor. In Gefügen zu denken lässt uns fragen: Wie können Ansammlungen zu ›Ereignissen‹ werden, das heißt, mehr werden als die Summe ihrer Teile? Wenn Geschichte ohne Fortschritt unbestimmt ist und in viele Richtungen geht, können uns dann Gefüge die ihr innewohnenden Möglichkeiten aufzeigen?« (Tsing 2018: 40)

Die Frage bleibt – es geht um die Erweiterung der Fähigkeit zu antworten!

Literatur

Barad, Karen (2007): Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning, Durham/London.

Barad, Karen (2014): »Berühren – Das Nicht-Menschliche, das ich also bin (V.1.1)«, in: Susanne Witzgall/Kerstin Stakemeier (Hg.), Macht des Materials/Politik der Materialität. Zürich/Berlin, S. 163-176.

Barad, Karen (2015): Verschränkungen, Berlin.

Bowker, Geoffrey C./Leigh Star, Susan (2017): »Kategoriale Arbeit und Grenzinfrastrukturen. Bereichernde Klassifikationstheorien (1999)«, in: Sebastian Gießmann/Nadine Taha (Hg.), Susan Leigh Star. Grenzobjekte und Medienforschung, Bielefeld, S. 167-203.

Butler, Judith/Athanasiou, Athena (2014): Die Macht der Enteigneten. Zürich/Berlin.

Gießmann, Sebastian/Taha, Nadine (2017): »›Study the unstudied‹. Zur medienwissenschaftlichen Aktualität von Susan Leigh Stars Denken«, in: Sebastian Gießmann/Nadine Taha (Hg.), Susan Leigh Star. Grenzobjekte und Medienforschung, Bielefeld, S. 13-77.

Haraway, Donna (2018): Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän, Frankfurt a.M./New York.

Hark, Sabine (2005): Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus, Frankfurt a.M.

Hark, Sabine (2021): Gemeinschaft der Ungewählten. Umrisse eines politischen Ethos der Kohabitation, Berlin.

Trinkaus, Stephan (2019): »Prekäre Ökologien«, in: Zeitschrift für Medienwissenschaft, Heft 20: Was uns angeht, Jg. 11, Nr. 1, S. 182-187. DOI: https://doi.org/10.25969/mediarep/3720.

Tsing, Anna Lowenhaupt (2018): Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus, Berlin.

Autor*innen

Priya Basil is a writer and activist. In *Be My Guest* (Canongate, 2019) she connects stories about her family's Indian-Kenyan traditions, her British heritage and life in Germany to make a passionate plea for unconditional hospitality. She's written essays that have been widely published, including in Die Zeit and The Guardian. *Locked In and Out* (Humboldt Forum, 2020), her film-essay, explores questions around citizenship, coloniality and memory culture. Her latest book *In Us and Now, Becoming Feminist* (Suhrkamp, 2021) powerfully blends the personal and political.

Beate Binder forscht als Europäische Ethnologin an der Humboldt-Universität zu Berlin an der Schnittstelle von Ethnographie und Feminismus. Aktuell ist sie Sprecherin der DFG-Forschungsgruppe Recht – Geschlecht – Kollektivität, in der sie unter anderem mit Sabine Hark zusammenarbeitet.

Judith Butler ist Maxine Elliot Professor für Komparatistik, Gender Studies und kritische Theorien der University of California, Berkeley. 2012 erhielt sie den Adorno-Preis der Stadt Frankfurt a.M..

Gabriele Dietze ist Kulturwissenschaftlerin und ist als Research Fellow der Volkswagenstiftung für das Projekt »Quarantine Culture« am Institut für Europäische Ethnologie an der Humboldt Universität zu Berlin und als Gastprofessorin am Dartmouth College N.H. angesiedelt. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Geschlechterstudien, Rechtspopulismus, Visual Culture und die Relevanz des Erzählens für die Bewältigung historischer Einschnitte wie der Corona-Pandemie.

Irene Dölling, Dr.sc.phil., Professorin i.R., Universität Potsdam. Lehr- und Forschungsschwerpunkte: Kulturtheorie, Soziologie, Persönlichkeitstheorie, Soziologie der Geschlechterverhältnisse, Transformationsforschung.

Hannah Fitsch ist seit 2012 am Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung der TU Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Science & Technology Studies mit Schwerpunkt auf Neuroscience, Bildwissen/Bildpraktiken, Ästhetik und feministische Theorie. Zusätzlich zu ihren theoretischen Forschungsarbeiten sucht Hannah Fitsch immer auch nach anderen Ausdrucks- und Vermittlungsformaten, etwa im Theater, in Video-, Audio- und/oder visuellen Arbeiten.

Inka Greusing, ausgebildet als Diplom-Ingenieur_in und Geschlechterforscher_in, ist seit 2001 am Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung (ZIFG) der TU Berlin mit der Konzeption und Leitung des Techno-Club betraut. Sie forscht und lehrt im Bereich der feministischen Fachkulturforschung in den Ingenieurwissenschaften und Dekolonisierung in der Gender-Studies-Lehre. Ihre Arbeit versteht sie als kritische Intervention und Partizipation, wobei ihr die enge Verzahnung von Forschung, Lehre und Gleichstellungsarbeit wichtig ist.

Hanna Hacker, Universität Wien und Freie Wissenschaftlerin, ist habilitierte Soziologin und Historikerin mit Arbeitsschwerpunkten in den Postcolonial und Cultural Studies in feministischer und queerer Perspektive.

Johanna Hofbauer, Dr., ao. Univ.-Prof. am Institut für Soziologie und Empirische Sozialforschung der Wirtschaftsuniversität Wien. Arbeitsschwerpunkte: Organisationsbasierte Geschlechterungleichheit, Strukturwandel von Arbeit und Beschäftigung, sozial-ökologische Transformation.

Rahel Jaeggi ist seit 2009 Professorin für Sozialphilosophie und politische Philosophie an der Humboldt Universität zu Berlin. Seit 2017 außerdem Direktorin des *Center for Humanities and Social Change* an der HU Berlin. Seit 2020 PI am Projekt »Transforming Solidarities«. Wichtigste Veröffentlichungen: *Kapitalismus* (zusammen mit Nancy Fraser, Berlin 2020); *Kritik von Lebensformen* (Berlin 2014); *Entfremdung* (Frankfurt a.M. 2005/Berlin 2015).

Ina Kerner ist ausgebildete Politologin und arbeitet als Professorin für Politische Wissenschaft im Institut für Kulturwissenschaft an der Universität Koblenz-Landau, Campus Koblenz. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der politischen, feministischen und postkolonialen Theorie; derzeit beschäftigt sie sich unter anderem mit Fragen an der Schnittstelle von Geschlecht, Politik und Religion.

Cornelia Klinger lebt und denkt – nach einem bewegten Arbeitsleben – in Hamburg. Am Ende interessiert sie sich noch immer: für Politische Philosophie, Philosophische Ästhetik, die Theoriegeschichte der Moderne im Allgemeinen und: für feministische Theorie im Besonderen.

Gudrun-Axeli Knapp war bis 2010 Professorin am Institut für Soziologie und Sozialpsychologie der Leibniz Universität Hannover. Ihre Forschungsschwerpunkte sind: Sozialpsychologie der Geschlechterdifferenz, Soziologie des Geschlechterverhältnisses, Ungleichheit/Intersektionalität; Feministische Epistemologie.

Katharina Kreissl, Dr., Univ.-Ass. (Post-Doc), Abteilung für Gesellschaftstheorie und Sozialanalysen, Institut für Soziologie, Johannes Kepler Universität Linz. Arbeitsschwerpunkte: Differenzen in (Arbeits-)Organisationen, sozial-ökologische Transformation, Geschlechter- und Ungleichheitsforschung.

Mike Laufenberg ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Friedrich-Schiller-Universität Jena und Mitglied der Gruppe Kitchen Politics: Queerfeministische Interventionen. Seine Arbeitsschwerpunkte sind sozialer Wandel und soziale Reproduktion im Gegenwartskapitalismus, Geschlechterforschung, Queer Studies, intersektionale Ungleichheitsforschung sowie soziale Bewegungsforschung.

Katharina Liebsch ist Professorin für Soziologie unter besonderer Berücksichtigung der Mikrosoziologie an der Helmut-Schmidt-Universität/ Universität der Bundeswehr Hamburg. Sie arbeitet in den Themenfeldern Körpersoziologie, Kulturen des Privaten, Technisierung von Care.

Isabell Lorey ist politische Theoretikerin, Professorin für Queer Studies an der Kunsthochschule für Medien Köln und arbeitet für die Publika-

tionsplattform *transversal* (transversal.at). Aktuelle Bücher: *Die Regierung der Prekären* (2020), *Demokratie im Präsens* (2020), *Democracy in the Political Present* (2022).

Petra Lucht, Diplom-Physiker*in und promovierte*r Soziolog*in, ist Universitätsprofessorin* am Zentrum für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung (ZIFG) an der Technischen Universität Berlin und leitet am ZIFG das Fachgebiet »Gender in MINT und Planung/Feminist Studies in Science, Technology and Society«. Petra Lucht ist bekannt für Arbeiten zur Fachkulturforschung zur Physik und für transdisziplinäre Forschung und Lehre zu Gender Studies in MINT.

Hanna Meißner ist Professorin für Interdisziplinäre Frauen*- und Geschlechterforschung am Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung der TU Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte sind feministische Theorie, Gesellschaftstheorie, Wissenschaftsforschung, post- und dekoloniale Theorie.

Hildegard Maria Nickel ist Professorin a. D. für Soziologie der Arbeit und Geschlechterverhältnisse an der Humboldt-Universität zu Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Gesellschaftliche und betriebliche Transformationsprozesse und Wandel von Arbeit und Geschlechterverhältnissen; organisations- und arbeitssoziologische Studien im Bankensektor (1999-2002 und 2012-2013) und bei der Deutschen Bahn AG (2005-2008 und 2016-2018).

Aline Oloff ist wissenschaftliche Mitarbeiter*in am Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung an der Technischen Universität Berlin. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Feministische Theorie, Geschichte von Feminismus und Frauenbewegungen, Gleichstellungs- und Antidiskriminierungspolitiken sowie Wissenschafts- und Hochschulforschung.

Sasha Marianna Salzmann ist Romanautor:in, Essayist:in und Dramatiker:in. Für ihre Theaterstücke, die international aufgeführt werden, hat sie verschiedene Preise erhalten, zuletzt den Kunstpreis Berlin 2020. Salzmanns Romane *Außer sich* (2017) und *Im Menschen muss alles herrlich sein* (2021) waren für den Deutschen Buchpreis nominiert. Zuletzt wurde Sasha Marianna Salzmann mit dem Preis der Literaturhäuser 2022 ausgezeichnet.

Birgit Sauer ist Professorin für Politikwissenschaft an der Universität Wien. Sie arbeitet zu Demokratie und Staat aus einer Geschlechterperspektive sowie über die Bedeutung von Geschlecht für den aktuellen Erfolg der autoritären Rechten und zu Politik und Affekt.

Stefanie Schüler-Springorum ist Historikerin und seit 2011 Leiterin des Zentrums für Antisemitismusforschung an der TU Berlin, seit 2012 Ko-Direktorin des Selma-Stern-Zentrums Jüdische Studien Berlin-Brandenburg und seit 2020 Leiterin des Berliner Standorts des Forschungsinstituts Gesellschaftlicher Zusammenhalt. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind deutsche und jüdische Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert, Geschlechtergeschichte und spanische Geschichte.

Arlene Stein is Distinguished Professor of Sociology at Rutgers University, where she directs the Institute for Research on Women. She has published widely on LGBT studies, sexual politics, and the collective memory of the Holocaust. An updated edition of her prize-winning book *The Stranger Next Door*, an ethnographic account of a local battle over sexuality, is forthcoming from Beacon Press.

Ulrike Teubner, Dr. phil., Sozialwissenschaftlerin, seit 2014 Professorin i.R. Von 1993 bis 1995 Sprecherin der Sektion Frauenforschung in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Gründerin verschiedener Frauen- und Frauenforschungsprojekte.

Tanja Thomas ist Professorin für Medienwissenschaft mit dem Schwerpunkt Transformationen der Medienkultur an der Eberhard Karls Universität Tübingen. Sie lehrt und forscht u.a. zu Medien und Migration, Rassismus, Partizipation und Protest aus einer Gender-, Memory- und Cultural-(Media)-Studies-Perspektive.

Christina Thürmer-Rohr, Prof. (em.), Dr. phil., Dipl.-Psych. Geb. 1936 in Arnswalde/Choszczno (Polen). Studium Psychologie und Philosophie in Freiburg und Heidelberg. Wissenschaftliche Assistentin und Ass. Prof. am Psychologischen Institut, Professorin am FB Erziehungswissenschaft der TU Berlin. 1976 Gründung des Studienschwerpunkts »Frauenforschung«. Gastprofessuren in Salzburg und Fribourg/Schweiz, 2003 mit Laura Galati

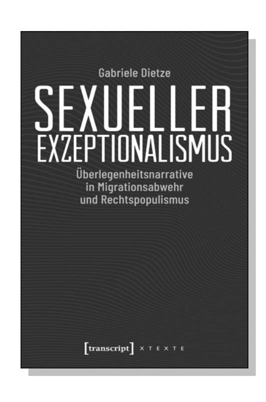
Gründung des Forums Akazie 3 e.V. – zum politischen und musikalischen Denken.

Margarita Tsomou ist griechische Kulturwissenschaftlerin und arbeitet von Berlin aus als Autorin, Dramaturgin, Moderatorin und Kuratorin. Sie ist Kuratorin für Theorie und Diskurs am HAU – Hebbel am Ufer in Berlin und gehört zum Gründerinnen- und Herausgeberinnenteam der feministischen Zeitschrift »Missy Magazine«. Sie ist Professorin für »Zeitgenössische Theaterpraxis« an der Hochschule Osnabrück.

Paula-Irene Villa, Prof. f. Allgemeine Soziologie und Gender Studies an der LMU München. Seit 2021 Vorsitzende der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (DGS), 2010 Mitbegründerin FG Gender Studies, 2010-2014 in dessen Vorstand. Zahlreiche Publikationen, unter anderem mit Sabine Hark als Co-Autorin und Ko-Herausgeberin.

Susanne Völker, Prof. Dr., Methoden der Bildungs- und Sozialforschung und Gender-Forschung an der Universität zu Köln, Arbeits- und Forschungsschwerpunkte: Prekarisierungsforschung, Feministische Theorie und Neuer Materialismus, Biographieforschung, Soziale Ungleichheiten und soziale Mobilität, Dekoloniale Theorien.

Gender & Queer Studies



Gabriele Dietze
Sexueller Exzeptionalismus
Überlegenheitsnarrative in Migrationsabwehr und Rechtspopulismus

2019, 222 S., kart., 32 SW-Abbildungen
19,99 € (DE), 978-3-8376-4708-2
E-Book:
PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4708-6



Yener Bayramoglu, María do Mar Castro Varela
Post/pandemisches Leben
Eine neue Theorie der Fragilität

2021, 208 S., kart., 6 SW-Abbildungen
19,50 € (DE), 978-3-8376-5938-2
E-Book:
PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5938-6
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5938-2



bff: Bundesverband Frauenberatungsstellen und Frauennotrufe, Nivedita Prasad (Hg.)
Geschlechtsspezifische Gewalt in Zeiten der Digitalisierung
Formen und Interventionsstrategien

2021, 334 S., kart., 3 SW-Abbildungen
35,00 € (DE), 978-3-8376-5281-9
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5281-3
ISBN 978-3-7328-5281-9

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de